THE UNIVERSITY

OF ILLINOIS

LIBRARY

290
L83e

~~PHILOSOPHY~~

DEPARTMENT

The person charging this material is responsible for its return to the library from which it was withdrawn on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

SEP 23 1975

APR 23 1977

SEP 03 1980

AUG 24 1990

MAY 22 1993

L161—O-1096

ALFRED LOISY

ESSAI HISTORIQUE
SUR
LE SACRIFICE

PARIS
ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR
62, Rue des Écoles, 62

1920

Tous droits réservés pour tous pays

ESSAI HISTORIQUE

SUR

LE SACRIFICE

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages..... 5 fr.
Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages..... *Épuisé.*
Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8..... *Épuisé.*
Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, XIX-212 pages ..... *Épuisé.*
Études bibliques, troisième édition (1903), 1 volume in-8, 240 pages..... 3 fr.
Les Évangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1.014 et 818 pages..... 30 fr.
Le Quatrième Évangile (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages..... *Épuisé.*
L'Évangile et l'Église, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, XXXIV-280 pages..... *Épuisé.*
Autour d'un petit livre, deuxième édition (1904), 1 vol. in-12. XXXIV-300 pages..... *Épuisé.*
Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* et sur l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages..... 3 fr.
Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages..... 3 fr.
La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages..... 3 fr.
Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages..... 0 75
Jésus et la Tradition évangélique (1910), 1 vol. in-12, 288 pages. 3 fr.
A propos d'Histoire des Religions (1911), 1 vol. in-12, 326 pages.. 3 fr.
L'Évangile selon Marc (1912), 1 vol. in-12, 503 pages..... 5 fr.
Choses passées (1913), 1 vol. in-12, X-398 pages..... .. 3 50
Guerre et Religion, deuxième édition (1915), 1 volume in-12, 196 pages..... 2 50
L'Épître aux Galates (1916), 1 vol. in-12, 204 pages..... 2 50
Mors et Vita, deuxième édition (1917), 1 vol. in-12, 90 pages. 1 50
La Religion (1917), 1 vol. in-12, 310 pages..... 3 50
La Paix des nations et la Religion de l'avenir (1919), in-12, 31 p. 1 25
De la Discipline intellectuelle (1919), 1 vol. in-12, 192 pages..... 3 50
Les Mystères païens et le Mystère chrétien (1919), 1 vol. gr. in-8, 368 pages..... 10 fr.

ALFRED LOISY

ESSAI HISTORIQUE

SUR

LE SACRIFICE

PARIS
ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR
62, Rue des Écoles, 62

1920

Tous droits réservés pour tous pays

291
L83e

INTRODUCTION

MR 13 Jan. 25.

Lorsque l'auteur du présent livre prit possession de la chaire d'histoire des religions au Collège de France, le 3 mai 1909, il se donnait pour programme d'étudier les transformations qui se sont opérées dans les éléments constitutifs des religions, sacrifice, divination et prophétie, prière, morale religieuse, croyances, sacerdoces, initiatives réformatrices d'où proviennent les religions dites universelles. Et il annonçait l'intention de commencer par le sacrifice, les rites étant dans toutes les religions l'élément le plus consistant et le plus durable, celui, par conséquent, où se découvre le mieux l'esprit des cultes anciens. Il croyait devoir s'abstenir de formuler d'avance une théorie générale ou même une définition abstraite du sacrifice, — définition qui aurait été aussi une théorie, — parce qu'il ne voulait en rien préjuger les résultats de son enquête. Il se proposait, en effet, d'analyser successivement, dans la mesure du possible, les économies sacrificielles des différents cultes, afin de les éclairer et de les contrôler l'une par l'autre. La synthèse historique et la philosophie générale du sacrifice, pensait-il, se feraient d'elles-mêmes, à la fin, par la récapitulation des conclusions certaines et des hypothèses qui auraient été vérifiées les plus probables[1]. Espérance téméraire sans doute, puisque de telles synthèses ne se construisent jamais toutes seules. Mais, quel qu'en doive être le succès, le temps est venu de formuler la nôtre et de dire ce que plusieurs années de recherches ont pu nous apprendre sur la nature et sur l'évolution du sacrifice rituel dans les religions de l'humanité.

1. *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*, 39-42.

Phil. Res. 19 M 24 Champion
561130

I

A la question : qu'est-ce que le sacrifice? nous pouvons répondre d'abord que le sacrifice est, pour l'historien des religions, tout un monde de rites variés, employés à des fins multiples, et qui, tout en se perpétuant plus ou moins à travers les âges, n'ont pas cessé, comme toutes les choses humaines, de se transformer avec les religions mêmes dont ils faisaient partie. Le sacrifice n'est pas une espèce, c'est un genre de rites qui comprend un grand nombre d'espèces, lesquelles ne se laissent pas toutes ramener à un type commun. Ces espèces se sont d'ailleurs peu à peu constituées, et elles ne sont pas demeurées immuables dans le type une fois acquis. Les rites se sont modifiés au cours des temps, le plus souvent par complication et combinaison non par simplification, et leur signification première a pareillement changé, se compliquant aussi et souvent se spiritualisant dans la mesure où se spiritualisait l'ensemble de croyances et de pratiques auquel ils se rattachaient.

Les rites religieux d'un peuple parvenu à un certain degré de civilisation matérielle et de développement social ne sont pas ceux d'une tribu à peu près inculte, plus ou moins nomade, vivant de chasse ou de pêche et des produits spontanés du sol, et si certains rites sont identiques de part et d'autre, ils ne sauraient avoir tout à fait le même sens.

Chez les non civilisés, ce sont des actions que nous qualifierons de magiques, faute de terme mieux approprié, sortes de représentations ou de figurations rituelles par lesquelles on se flatte d'enchanter l'ennemi, ou bien le gibier et le poisson, la terre, la végétation, le soleil même et la température, et le régime des eaux, pour que la tribu soit plus forte que ses adversaires, qu'elle ait de quoi manger, de quoi vivre et durer. Les rites que l'on accomplit sur les hommes ont une fin analogue : les adapter à la fonction de leur sexe et aux œuvres coutumières des hommes ou des femmes de leur groupe. Quant aux morts, ce qu'on fait pour eux tend surtout à les rendre inoffensifs à l'égard des vivants, à moins que déjà on ne s'imagine pouvoir les utiliser comme des auxiliaires puissants dans l'action et le

contrôle que l'on croit exercer sur la nature. Ébauches de culte pour des commencements de sociétés.

Chez un peuple déjà civilisé, les préoccupations sont un peu différentes et d'ordre plus relevé. Les moyens d'existence sont devenus plus réguliers, plus faciles et plus abondants ; on sait travailler la terre, et l'on a des animaux domestiques, des troupeaux que l'on entretient. Attention plus stricte est nécessairement donnée au régime des saisons et au mouvement de la végétation, que l'on s'efforce de soutenir et de conduire par des moyens analogues à ceux qui se pratiquent chez les non civilisés, mais avec une idée moins vague des forces de la nature, que l'on personnifie davantage, et que l'on traite plus ou moins en puissances libres dont il est possible et indispensable de gagner la bienveillance par un service en rapport avec les nécessités et les goûts qu'on leur suppose. Ces divinités nourricières, — car on peut maintenant parler de divinités, — sont devenues en même temps et naturellement des divinités protectrices de la nation, reflétant dans leur caractère le tempérament moral de celle-ci. Le système de rites par lequel on seconde leur activité dans l'ordre de la nature et on se concilie leur bienveillance dans l'ordre des choses humaines tient encore beaucoup, par son fond, du rituel magique des non civilisés ; mais, dans la forme, quant aux apparences, aux intentions conscientes et avouées, c'est un service religieux, hommage intéressé que l'on rend à des puissances protectrices. Souvent les morts, du moins certains morts principaux, ont part à cet hommage, étant censés participer à l'œuvre divine en vue de laquelle l'hommage est rendu. Et le tout sert à entretenir, à exprimer, à développer la vie et la conscience nationales.

A cette étape de son évolution, la religion a très expressément pour but la parfaite conservation et le progrès de la cité, le culte officiel s'exerçant ainsi dans l'intérêt commun, sans préjudice de pratiques privées qui doivent assurer à chacun sa part de félicité personnelle dans le bonheur de la collectivité. Mais il n'est toujours question que d'avantages temporels. Or, peu à peu se fait jour, dans les cultes nationaux que connaît l'histoire, le souci d'une vie éternelle et bienheureuse après la mort ; et en même temps, à raison des rapports entre les cités et les

royaumes, de la formation d'empires qui englobent un grand nombre d'anciens groupes nationaux avec leurs cultes, naissent avec la conscience d'une humanité plus large, le besoin et l'idée de religion universelle. Des divinités bienveillantes, dans la communion desquelles on entre par certains rites mystiques d'une particulière efficacité, se trouvent octroyer à leurs fidèles le privilège d'une immortalité qui ignore toutes les peines de la vie présente et qui en concentre toutes les joies en les sublimant. Orientées vers l'individu, ces économies de salut tendent aussi bien à l'universalité, car elles ont pour objet le bonheur absolu de l'homme, de tout homme, de tout élu, non la prospérité terrestre d'une cité ou d'une petite nation isolée. Dans ces cultes, l'élément naturiste tend à disparaître, l'élément national, au sens étroit du mot, est plus ou moins atténué ; ce qui domine est l'élément spirituel, l'idée d'une vie plus haute dans la perspective d'un monde meilleur. Et les rites sacrés ouvrent cette perspective de la vie sans fin au pays même de la mort.

Ces types principaux de la religion impliquent des systèmes de croyances différents et une interprétation des rites religieux, spécialement du sacrifice, en rapport avec ces croyances. Une sorte de continuité historique et de parallélisme dans l'économie des rituels à tous les degrés de l'évolution permet de les coordonner, de déterminer leurs rapports mutuels, d'entrevoir l'origine des principaux rites, les survivances des formes inférieures dans les formes supérieures de la religion. Mais on ne découvre pas à la base des religions et des sacrifices un rite simple dont les applications diverses et les développements successifs auraient constitué toutes les formes de sacrifices qui se rencontrent dans toutes les religions ; et l'on ne discerne pas davantage le principe simple ou l'idée directrice d'où aurait pu procéder le rite en question. Les économies de sacrifices sont aussi variées que les religions, et il n'est pas plus facile de donner une définition générale du sacrifice que de donner une définition générale de la religion.

Si l'on veut une définition de la religion qui convienne à toutes les religions, aux plus humbles comme aux plus hautes, force est de se contenter d'une formule qui représente moins la réalité ou le principe où l'on devrait reconnaître le fondement de

toutes les religions, que la direction générale selon laquelle semblent s'orienter en leur développement les religions de l'humanité. Avec cette réserve, l'on peut dire que la religion est *l'ensemble des notions, coutumes et pratiques par lesquelles les hommes vivant en société pensent être constitués en rapport normal avec les puissances ou les principes supérieurs dont ils se croient dépendants*. De même, on peut dire que le sacrifice est *une action rituelle, — la destruction d'un objet sensible, doué de vie ou qui est censé contenir de la vie, — moyennant laquelle on a pensé influencer les forces invisibles, soit pour se dérober à leur atteinte lorsqu'on les a supposées nuisibles ou dangereuses, soit afin de promouvoir leur œuvre, de leur procurer satisfaction et hommage, d'entrer en communication et même en communion avec elles.*

Beaucoup n'ont voulu voir dans le sacrifice que le don rituel, et il est certain que le sacrifice affecte souvent la forme d'une oblation. Mais il est quantité de sacrifices qui n'ont rien d'une offrande, surtout d'un service alimentaire, n'ayant pas, à proprement parler, de destinataires ; et ce qui caractérise essentiellement le sacrifice, ce n'est pas le don comme tel, — le simple don n'étant pas par lui-même un sacrifice, — mais c'est l'action sacrée, le rite efficace, l'influence mystique, soit que l'on comprenne cette efficacité, pour ainsi dire, comme physique et immédiate, soit qu'on ait fini par la comprendre, au moins dans une certaine mesure, comme morale et s'exerçant à la façon d'une prière sur de hautes personnalités spirituelles.

Selon d'autres, le point de départ de tous les sacrifices serait dans la communion divine. Le sacrifice ne consisterait pas originairement, comme dans l'hypothèse précédente, en une offrande au dieu ou à l'esprit, mais il aurait consisté d'abord à manger le dieu lui-même ou l'esprit, incarné dans un être vivant, plante ou animal totémique, afin de s'en approprier la vertu. Pareillement lorsque les peuples primitifs commencèrent à cultiver la terre, ils auraient incarné l'esprit de la végétation dans une victime, totémique ou non, qu'ils tuaient et mangeaient à la fin de la moisson avec l'intention de ménager la résurrection de ce dieu au printemps de l'année suivante. Mais on n'a pas prouvé l'universalité du totémisme, et il n'y a pas lieu

de chercher dans le totémisme l'origine des sociétés humaines ni celle des religions ; là où le totémisme a existé, des religions sont nées, qui, d'ordinaire, semblent pas issues du totémisme. Encore moins a-t-on découvert la pratique générale du sacrifice dit totémique chez les peuples où le totémisme s'est rencontré. Le sacrifice totémique n'existe pas réellement chez les indigènes de l'Australie où l'on avait prétendu le trouver ; il n'existe pas davantage, du moins n'en a-t-on découvert aucun exemple certain, chez les Indiens d'Amérique. En Afrique seulement se rencontrent, semble-t-il, des sacrifices de communion totémique. Là ces rites sont associés à d'autres. De certains rites totémiques, qui avaient un caractère magico-religieux, le sacrifice a pu sortir ; mais là où le totémisme n'existait pas, il a pu aussi bien naître de rites analogues qui n'avaient point de rapport avec le totémisme.

Quant aux sacrifices agraires, ils ne forment qu'une catégorie de sacrifices, d'ailleurs très importante, celle qui, chez la plupart des peuples, a tenu la plus grande place à un moment donné de leur histoire religieuse ; mais, même à ce moment, ils ne représentent pas l'économie totale des sacrifices dans ces religions ; ces sacrifices d'ailleurs affectent des formes complexes, des types différents selon la nature de l'effet poursuivi et selon l'intention positive ou négative du rite. Ce n'est ni du sacrifice agraire, qui n'est point primitif, ni du totémisme, qui n'a pas été universel dans l'humanité, qu'il faut partir pour expliquer le principe de la communion sacrée, mais tout simplement de la mentalité magique et mystique de l'homme inculte, qui lui a fait voir en toutes choses vivantes des puissances à ménager en même temps que des ressources à exploiter. Dans la considération mystique du primitif pour le gibier qu'il poursuit, le poisson qu'il pêche, les fruits qu'il cueille ; dans les limites qu'il s'impose par rapport à leur usage, les précautions qu'il prend pour ne les point offenser, l'espèce de vertu qu'il croit s'assimiler en s'en nourrissant, il y a en germe, abstraction faite du totémisme, toute l'économie du sacrifice dans les religions. Mais il n'y a que le germe.

La communion divine n'est pas plus à la base de toute l'économie des sacrifices que le don alimentaire ; elle en fait partie

comme lui ; l'une et l'autre contribuent à diverses fins de l'action sacrificielle ; ni l'une ni l'autre ne constituent l'élément essentiel de cette action sous toutes les formes où elle se présente dans les diverses religions. Même dans les sacrifices qui poursuivent un effet positif, la participation directe à la vertu du sacrifice par la communion alimentaire n'est pas indispensable, et tant s'en faut qu'on la trouve toujours ; quand il s'agit, par exemple, de fortifier les énergies de la nature, il est nécessaire que la vertu du sacrifice aille à ces puissances, et on la dirige vers elles ; il n'est pas nécessaire que le sacrifiant y participe, et très souvent il s'interdit d'y participer. A plus forte raison dans les sacrifices qui poursuivent un effet négatif, par exemple l'élimination d'une influence nocive, la communion sacrificielle n'est-elle pas de règle ; elle est plutôt l'exception, parce que la victime incarne le mal que l'on veut extirper, et que, mangeant de la victime, on réintégrerait en soi le mal qu'on a voulu détruire avec elle.

Enfin l'on a défini le sacrifice comme un « procédé » qui « consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose consacrée, détruite au cours de la cérémonie [1] ». Définition abstraite, qui provoque des questions plutôt qu'elle n'apporte une notion claire de l'objet défini. Le mot « procédé » se trouve désigner un genre beaucoup trop large pour qu'on sache de quoi il s'agit. Le sacrifice appartenant à la catégorie des opérations sensibles et à celle des rites religieux, on ne risque rien à le définir une action rituelle, et ces deux mots représentent une idée générale qui est suffisamment intelligible. Le « monde profane » est aussi une formule obscure pour désigner l'homme, et le « monde sacré » une formule qui n'est guère plus claire pour désigner les forces invisibles avec lesquelles l'homme se met en relation par le sacrifice. L'on dirait, d'après cette définition, que les deux mondes sont radicalement distincts et même séparés, presque en opposition l'un avec l'autre, alors que pratiquement les deux sont en contact perpétuel, et que l'homme emploie pour une bonne part le « procédé » du sacri-

1. Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, 124.

fice à se dégager d'influences qui relèvent plus ou moins de ce qu'on appelle le « monde sacré ». Le sacrifice, dans ce cas-là, ne sert pas à « établir une communication » positive et directe, mais bien plutôt à couper une communication fâcheuse en ses résultats. Il semblerait aussi, d'après la définition donnée, que la victime du sacrifice tienne sa consécration du sacrifice même. Cette hypothèse est indispensable pour l'équilibre de la doctrine sociologique dans laquelle rentre la définition que l'on vient de voir ; mais, à prendre les choses en général, elle paraît en contradiction avec les faits. Une vertu est supposée dans la matière du sacrifice, vertu que le rite a pour objet de libérer, d'intensifier, de diriger, d'appliquer à ses fins spéciales, non précisément de produire. L'attribution de cette vertu peut nous sembler plus ou moins arbitraire et résulter d'une sorte de convention sociale ; en fait, elle est présupposée à l'utilisation qu'on en veut faire par le moyen du sacrifice, et le rite l'exploite, il ne la crée point. La vertu du sacrifice existe radicalement dans la victime, et le rite sert à l'exciter, à l'expliciter, à la sublimer et à la conduire. La définition des sociologues a bien mis en relief la vertu du sacrifice ; mais, en interprétant uniquement cette vertu en idée sociale, en expression de force sociale, elle en altère le sens. Car la vertu du sacrifice n'appartient point comme telle à l'ordre des choses purement sociales, — si un tel ordre existe ; — cette vertu magico-mystique appartient à l'ordre des puissances physico-morales que la pensée religieuse postule dans l'univers. La signification et l'importance sociales du sacrifice ne font pas que son idée essentielle soit une image d'action sociale, c'est simplement une image d'action, et d'action transcendante, sur le monde des forces invisibles.

II

Pour décrire le développement du sacrifice dans l'histoire des religions il convient donc de partir, non du simple fait de l'offrande alimentaire aux morts et aux esprits, non de la simple idée de la communion divine, totémique ou non totémique, non de la notion abstraite d'un moyen de communication entre le

monde sacré et le monde profane, mais de la notion concrète et du fait de l'action sacrée qu'est historiquement le sacrifice dans toutes les religions. De cette action nous nous efforcerons de dégager d'abord la nature, l'objet et les conditions, qui ne sont point ceux d'une institution invariable à travers les siècles, et dont, par conséquent, nous devrons, en même temps indiquer les différences et les transformations qu'ils présentent selon les religions et les degrés de développement que ces religions ont pu atteindre. Le propre de l'action sacrée est de s'exercer en vue d'êtres ou de forces qu'on ne touche pas expérimentalement. De là vient son caractère mystique : tout en s'accomplissant dans le monde visible, elle prétend régir le monde invisible ou l'influencer en quelque manière. Que ce monde de forces où elle veut s'introduire soit plus ou moins ou tout à fait un monde de rêve, il n'importe ; c'est le monde de la foi, et la foi affirme la réalité des choses qui ne se voient pas. Le sacrifice prétend être une action ; prenons-le pour ce qu'il veut être, quand même son efficacité serait nulle par rapport à l'objet qu'il se propose. Zeus n'a jamais existé : il n'empêche qu'on a immolé à Zeus beaucoup de taureaux et qu'on a pensé lui être agréable en les lui sacrifiant.

Le sacrifice est une action mystique, d'une efficacité invérifiable. L'effet poursuivi est sans proportion, même sans rapport réel avec les moyens employés pour le produire. Le pain et le vin du sacrifice chrétien sont du pain et du vin ; par leur vertu propre ils ne sauraient donner le Christ immortel. Ce qui fait le lien entre l'acte matériel du sacrifice et l'effet qu'on lui prête, le support de la foi, est une analogie, une ressemblance perçue et voulue entre cet acte et cet effet. L'action sacrée, qui ne réalise pas immédiatement ni expérimentalement son objet, est censée l'opérer invisiblement par un simulacre ; cette action est représentative, elle figure ce qu'elle voudrait accomplir et elle se persuade qu'elle l'accomplit en le figurant. Après avoir considéré l'action sacrée en elle-même, comme action tendant par une opération visible à mouvoir un principe invisible, dans les conditions qui sont censées convenir à semblable entreprise, nous envisagerons cette action dans sa forme, en tant que figuration rituelle, et nous tâcherons de déterminer les traits carac-

téristiques de cette représentation ou, si l'on veut, de ce symbolisme, qui ne se remarque pas seulement dans les gestes liturgiques, mais dans la personne des agents et dans la matière même du sacrifice.

Pourquoi la figuration est la forme qui non seulement convient mais qui s'impose à l'action sacrée, nous essaierons de le comprendre, et aussi comment ce drame rituel, qui est souvent, pour une bonne part, une fiction consciente, ou qui du moins nous paraît l'être, est la forme naturelle de la foi qui se satisfait, on n'ose pas dire qui se fait à elle-même illusion dans les images qu'elle a créées tout exprès. Nous dirons de même comment le principe de l'action figurée trouve des applications multiples, complexes, même enchevêtrées souvent les unes dans les autres, en sorte qu'il est impossible de ramener les diverses formes de sacrifices qui se rencontrent dans les différentes religions à une classification logique où chacune serait placée sous une étiquette simple dans un compartiment qui lui appartiendrait en propre ; et avant de suivre l'évolution des rites de sacrifices classés d'après leurs destinations ou occasions principales, non précisément d'après leur signification première, nous nous bornerons à indiquer les deux formes, intentions ou applications générales de l'action figurée qu'est le sacrifice, à savoir la négative et la positive. Car il y a des rites sacrificiels qui tendent à l'élimination de forces ou d'influences nuisibles, ou qualifiées impures ; et d'autres qui ont pour objet de soutenir, de régler des forces utiles, ou bien de satisfaire les exigences, de gagner les bonnes grâces de divinités susceptibles de bienveillance. Toutefois cette distinction, fondée en principe, et dont nous aurons lieu de mesurer toute la portée, ne peut servir de base à une division que l'on pourrait effectivement suivre à travers toutes les économies de sacrifices : dans les religions historiques, le même sacrifice peut s'appliquer, soit successivement, soit simultanément, à plusieurs fins et comporter même une complication de rites correspondant à ces fins multiples.

L'impossibilité de raconter l'histoire du sacrifice à partir d'un seul rite simple qui aurait existé chez les peuples primitifs, et dont on suivrait les transformations et les enrichissements successifs dans les religions des civilisés, ne résulte pas seulement

des lacunes innombrables de notre information ; elle résulte aussi et premièrement de la nature même des choses, de ce que les origines du sacrifice ne sont pas simples et qu'il n'a pas son point de départ en un rite unique, lequel aurait été le même partout, sauf à recevoir ensuite des amplifications variées. Le sacrifice ne procède pas que d'une seule idée ni d'une seule pratique ; il n'apparaît qu'à un certain degré de l'évolution religieuse, et comme une sorte de synthèse où sont entrés des éléments divers. Par son fond, il tient des opérations magiques telles que sont les cérémonies totémiques des Arunta d'Australie, et qui n'étaient pas un hommage rendu à des puissances supérieures, ni un tribut, ni un présent, ni un aliment à elles offert, mais des recettes pour promouvoir le travail de la nature, ou pour écarter les influences dangereuses ; et d'autre part, il tient aussi du don alimentaire qui s'est pratiqué un peu partout dans le culte des morts, même des esprits, et qui, par lui-même, en tant que simple offrande, n'est pas un sacrifice. Les religions des demi civilisés et des civilisés nous montrent les deux éléments associés dans les sacrifices dès lors interprétés en service religieux de divinités personnelles, et les combinaisons qu'ils présentent varient selon les religions et selon les transformations que subit une même religion. D'histoire générale du sacrifice on ne saurait parler, au sens propre du mot histoire ; mais on peut suivre à travers les âges l'évolution de certains rites ; et l'on peut suivre aussi à travers les religions les applications du principe de l'action figurée, comprise en moyen de relation entre le monde invisible des dieux et des esprits, et le monde humain qui pense vivre par eux. C'est pourquoi, après nos considérations préliminaires sur l'action figurée, nous placerons nos remarques sur certaines catégories particulières de sacrifices, et en dernier lieu une vue générale des économies de culte que présente l'histoire des religions.

Si nous voulons étudier les catégories particulières de sacrifices qui se rencontrent dans les vieilles religions, c'est par le culte des morts qu'il conviendra, semble-t-il, de commencer : non que le régime des sacrifices paraisse avoir été institué spécialement pour eux, en tant qu'hommes défunts, mais parce que c'est dans le culte des morts qu'il nous est donné de constater le plus

sûrement, dès l'antiquité la plus reculée, la pratique du don alimentaire, pratique à laquelle par un côté de ses origines se rattache le sacrifice. Et il paraît bien aussi que. dans nombre de cultes relativement primitifs, les esprits de la nature et les esprits des morts sont conçus de façon analogue, plus ou moins associés pour le gouvernement des choses de ce monde, et traités aussi à peu près par les mêmes rites. Ce n'est pas à dire que le culte des esprits de la nature procède du culte des morts ou que le culte des morts procède du culte des esprits, et il n'est pas prouvé que l'une de ces notions, celle des mânes et celle des esprits de la nature, ait précédé l'autre dans la mentalité primitive. Mais sans doute y a t-il une phase de l'évolution humaine et religieuse où les deux notions se touchent, étant encore tout près de leur origine,et où l'étroite association que les esprits de la nature et les morts ont gardée en beaucoup de religions est la forme naturelle du culte. C'est surtout en considération de ces humbles religions, où n'apparaît guère la préoccupation de dieux célestes, que nous traiterons d'abord du sacrifice dans le culte des morts.

Puis nous passerons au sacrifice dans les rites de saison. Au fond de toutes les religions antiques,même de la religion d'Israël, l'on retrouve un cycle de fêtes qui n'étaient pas précisément destinées, comme on le dit volontiers des fêtes chrétiennes, à sanctifier l'année, mais à la gouverner, à promouvoir et à régler le mouvement de la nature, le cours de la végétation et celui des saisons. Déjà les non civilisés ont des rites pour faire la pluie et le beau temps, comme ils en ont pour assurer le succès de leur chasse et de leur pêche, la multiplication et la croissance des animaux et des végétaux dont ils se nourrissent. L'élevage des troupeaux et surtout l'agriculture ont eu nécessairement leurs rites, coordonnés à la marche des saisons : rites de semailles surtout et rites de moissons. Et c'est parmi ces rites que l'on rencontre les sacrifices les plus expressifs. Car il ne s'agissait pas originairement d'implorer la protection des dieux sur la récolte, mais de faire agir l'esprit ou les esprits de la végétation, de les faire vivre et aussi de les faire mourir en temps opportun. Les rites de saison ne sont pas, comme il semblerait à une observation superficielle, l'accompagnement symbolique des phénomènes

naturels ; ils ont pour objet de les produire dans les conditions les plus favorables. Par les sacrifices les esprits du grain meurent et ressuscitent, la moisson peut-être affectée à l'usage des hommes et les semailles sont fructueuses. L'animisme se transformant en polythéisme, les vieux rites demeurent comme institués par les dieux mêmes en l'honneur de qui désormais on les célèbre, et qui sont censés leur donner efficacité. Ces fêtes de la nature deviennent, et de plus en plus, des fêtes de la cité. Leur cadre et même aussi leurs rites, devenus sacrements d'immortalité, subsisteront dans les religions de salut éternel.

Tout proche encore de la magie primitive par l'idée qui les supporte sont les sacrifices de divination et les sacrifices que l'on peut dire imprécatoires, qui se rencontrent surtout dans les rites d'alliance et de serment.

Le présage, autant que le rite efficace, est un élément des religions antiques. Il était inévitable que l'on cherchât des indications sur l'avenir et sur les choses secrètes dans les mêmes êtres où l'on supposait une vertu mystique utilisable pour le gouvernement des choses de ce monde. Ainsi naquirent les sacrifices de divination, qui, par eux-mêmes, ne concernent le culte d'aucun dieu. Ils ont, au cours des âges, dans les religions historiques, fait partie de la religion, et les dieux ont été censés avoir mis dans les entrailles des victimes la révélation qu'y lisait le devin : explication théologique et probablement artificielle d'une foi antérieurement acquise. On a cru aux présages avant de les attribuer à l'initiative de dieux qui daignaient par là manifester leurs volontés. Les présages ont tenu d'abord leur valeur et leur signification d'eux-mêmes, comme les rites magico-religieux. Il n'est même pas évident que la part de divination qui se rencontre en beaucoup de sacrifices ordinaires, les présages qui sont tirés, par exemple, de l'attitude de la victime, ou bien de la façon dont s'allume le bûcher, dont flambent les oblations, ait été déduite, en quelque façon, de la foi aux dieux ; il est tout aussi probable, sinon davantage, que les signes ont été d'abord interprétés comme des témoignages rendus directement par la victime et par le feu. De même, les indications qu'on a pensé trouver dans les entrailles des victimes étaient une sorte de révélation naturelle, non un moyen que les

dieux auraient choisi pour communiquer aux hommes leur science de l'avenir.

C'est aussi de lui-même que le sacrifice imprécatoire tient originairement sa vertu. Une victime, identifiée mystiquement aux contractants d'une alliance ou à celui qui prête un serment, est immolée pour que le sort qu'on lui fait subir atteigne éventuellement le parjure. Exemple très particulier d'action sacrée, de figuration rituelle, qui de soi n'est ni offrande, ni communion, ni hommage à un dieu quelconque, mais rite efficace par lui-même, conditionnellement efficace, puisqu'il opère seulement contre le parjure, si parjure il y a. En soi, c'est une rite que nous qualifierions de magique, une sorte d'envoûtement pour motif légitime, qui se trouve placé sous la garantie des dieux lorsqu'ils sont rendus témoins des engagements pris, tout comme le serment lui même, qui fut d'abord une sorte d'incantation ou de charme par lequel devait être lié le parjure, devient une solennelle invocation des dieux contre celui qui manquerait à sa parole.

Non moins humbles sont les origines des sacrifices de purification et d'expiation. L'homme primitif a, pourrait-on dire, une conception physique du péché et une conception morale de la maladie ; ou plutôt il ne sait pas distinguer nettement le mal physique du mal moral, et les mêmes procédés lui servent pour l'élimination de l'un et de l'autre. Comme il n'est point d'abord question de dieux justes, il n'est pas davantage question de fautes à expier, de pardon à demander. Si l'on avait une conception morale du péché, ce n'est point par l'immolation d'une chèvre ou d'un veau que l'on se flatterait de conjurer les suites de la faute et d'apaiser la divinité. Les sacrifices dits de purification ou d'expiation tendent essentiellement à libérer les hommes des influences pernicieuses sous lesquelles ils sont tombés. La maladie, la malédiction, le mauvais sort sont de ces influences, des puissances, des esprits que l'on exorcise et que l'on écarte par des rites appropriés à cet effet. La mort aussi et les morts ; et tout ce en quoi l'homme inculte voit la manifestation d'une force inquiétante. C'est pourquoi l'homme inculte a constamment besoin de se purifier. Le sacrifice a été un moyen de purification parmi beaucoup d'autres, et pour des cas où des

moyens plus simples et moins coûteux, tels qu'une ablution d'eau, n'étaient pas jugés suffisants. L'idée fondamentale a été de dériver le mal de l'homme dans un autre être, par la destruction duquel le mal lui-même était supposé détruit ou chassé. Puis les dieux furent censés avoir prescrit ce remède aux maux que l'on avait fini par leur attribuer, comprenant ces maux en manière de châtiment pour les fautes commises. Et c'est ainsi que grandit l'idée, d'ailleurs absurde en elle-même, de l'expiation du péché par le sang, idée qui a trouvé sa plus haute expression dans le mythe chrétien de la rédemption par la mort du Christ.

Mais s'il y a lieu d'écarter les influences dangereuses ou qui peuvent l'être, il y a lieu aussi de s'approprier les influences utiles ou qui peuvent le devenir, d'incorporer leur vertu dans certains objets, ou de se l'incorporer à soi-même. D'où les sacrifices que nous pouvons appeler de consécration pour les choses, d'initiation pour les personnes. Ces deux sortes de sacrifices supposent un assez grand développement de la religion, bien qu'ils aient aussi leurs racines dans les pratiques d'incantation et d'initiation des non civilisés.

La consécration des objets de culte et des images divines leur communique une vertu et même une sorte de personnalité ; celle des édifices tend à leur créer aussi une façon de personnalité mystique en leur procurant un génie protecteur qui d'abord veille à leur conservation et à celle de leurs habitants. Les sacrifices de fondation se sont rencontrés un peu partout dans les anciennes religions, et des hommes ont été souvent les victimes de ces sacrifices.

Qui dit initiation dit introduction à une vie nouvelle, participation à un esprit nouveau. C'est bien ainsi qu'on l'entend, et même sans métaphore, chez les non civilisés. Rien donc de plus naturel que l'initiation par le moyen du sacrifice, par une communion établie entre le candidat à l'initiation et une victime en laquelle l'esprit de l'initiation est incarné. Les esprits dont il s'agit sont, à l'origine, des esprits de la nature qui deviennent des esprits de confrérie. Le nouvel être qu'ils communiquent à l'individu n'est point immortel en lui ; il s'entretient et se perpétue dans les générations d'initiés qu'il fait participer à ses

propriétés spécifiques. Mais si la personnalité de l'esprit s'accentue, si l'esprit devient un dieu, ce dieu personnellement immortel pourra s'associer dans l'immortalité les fidèles qu'il a continué de s'approprier, d'identifier à lui-même par les rites de l'initiation. Ainsi naîtront les mystères de salut éternel dont plusieurs sont fondés sur un mythe de sacrifice, parce qu'un sacrifice était le rite essentiel de l'initiation. C'est à l'instar de ces mystères que le christianisme s'est constitué en religion de salut, avec un mythe de sacrifice par lequel la mort de Jésus a été interprétée en sacrifice expiatoire, comme nous venons de le dire, et en principe de régénération, de vie nouvelle pour les croyants rachetés ; aussi avec un rite de sacrifice, un rite de communion divine par lequel les fidèles entrent dans la participation du Christ rédempteur et de son immortalité.

Le sacrifice a servi à toutes les fins que poursuivait la religion. Sans doute pourrait-on dire que, s'il est par excellence l'action sacrée, il est aussi, et pour cela même, l'acte dans lequel l'homme pose la suprême affirmation de sa foi et réalise éminemment sa religion. La tradition des siècles croyants a pour ainsi dire accumulé dans le sacrifice des trésors de vertu divine dont le culte ménage la distribution. Les sacrifices se sont multipliés, on les a célébrés pour d'autres fins que l'utilité immédiate, la conduite des saisons, l'intérêt spécial des groupes croyants ou des individus dans une circonstance donnée. Le sacrifice a été le service divin, le moyen normal d'entretenir la vie, la puissance et l'action des dieux, il est devenu aussi et par là même comme la forme générale de la religion commune et la manifestation ordinaire de la piété, l'expression naturelle des joies de la société, joies communes et joies domestiques, aussi celle de la prière collective et privée. Hommage aux dieux et source de bénédictions pour les fidèles, témoignage de reconnaissance au ciel et moyen de réjouissance publique, offrande et supplication, le sacrifice a été tout cela et il l'est demeuré dans le christianisme catholique. Un histoire complète du sacrifice serait presque une histoire du culte religieux dans l'humanité.

Chacune des économies de culte a d'ailleurs sa physionomie particulière, où se reflète son individualité. L'économie cultuelle

des Arunta d'Australie n'est pas celle du culte chrétien, pas même celle d'un peuple quelconque du monde civilisé, ancien ou moderne, ni même celle de peuplades demi-civilisées que nous traitons couramment de sauvages. Elle ne présente pas encore de sacrifices proprement dits, n'ayant pas de dieux, ni même l'idée précise d'esprits ou de forces quelconques sur lesquelles elle agirait par ses rites, mais seulement des rudiments de sacrifice qu'on pourrait qualifier de recettes magiques pour procurer le bien-être de la tribu, des rites sur lesquels aurait pu ou pourrait, les conditions générales d'existence et celles de la pensée religieuse étant modifiées, se fonder une économie de culte qui comporterait des sacrifices. Les grands services alimentaires qu'étaient ou que semblaient être les anciennes religions de l'Égypte, de la Chaldée, de la Grèce, de Rome sont tout autre chose que la magie totémique des naturels australiens, tout autre chose aussi que le culte chrétien avec son idée d'un sacrifice unique, qui serait celui d'une personnalité divino-humaine, accompli une fois pour toutes pour le salut éternel des hommes, mais perpétuellement rappelé ou appliqué dans le rite symbolique de l'eucharistie. Toutefois, entre le rite magique du sauvage et le sacrifice commémoratif et symbolique du culte chrétien il n'y a pas, pour l'historien des religions, solution de continuité ; l'on peut, en suivant le développement des différents cultes, saisir comment des rites totémiques ou des rites magico-religieux analogues au traitement du totem, des sacrifices de saison, des services d'hommage, d'expiation, de supplication autour des dieux nationaux, des mythes et des rites d'initiation dans les religions du salut, ont pu finalement naître et l'idée et le rite du sacrifice chrétien.

Cependant une question se présente à notre esprit depuis le commencement de nos recherches, que nous ne pourrons nous dispenser de poser au terme de nos études, sans prétendre toutefois y donner une réponse définitive. Que signifie et que vaut cette évolution des rites sacrificiels ? De quel profit a-t-elle bien pu être pour l'humanité ? A quoi tend-elle maintenant, sinon à disparaître ? Et le sort de la religion n'est-il pas lié en quelque manière à celui du sacrifice ? Comme ce ne sont point là problèmes d'histoire, nous ne nous y arrêterons pas long-

temps. Mais s'il ne nous plaît pas de nous y perdre, nous n'avons aucune raison non plus de les éviter.

Sur tous les chapitres du programme que nous venons d'esquisser il y aurait matière à des recherches indéfinies. On n'épuise pas un pareil sujet, et même après l'avoir étudié pendant des années, on ne saurait se flatter d'avoir mis à contribution toutes les sources qui pourraient en enrichir la documentation. Il n'est pas un seul des thèmes particuliers qui sont ici traités où la science des spécialistes ne puisse indiquer des lacunes et suggérer des compléments, voire des corrections. Nous avions le choix entre deux partis : continuer des investigations qui n'auraient jamais été closes et qui, par conséquent, auraient été à peu près sans résultat ; ou bien nous limiter, nous recueillir après une série d'observations suffisantes pour prendre une idée du sujet, de sa nature, de son développement historique, de son importance dans l'histoire générale des religions, de sa signification pour la philosophie de cette histoire, et formuler des conclusions au moins probables par lesquelles s'éclaireraient peut-être quelque peu et l'histoire et la philosophie religieuses. A la poursuite d'une œuvre d'érudition toute positive dont il n'y aurait pas eu d'aboutissement nous avons préféré l'essai d'une œuvre d'intime pénétration, qui nous a paru possible, quoique nous n'ayons aucune illusion sur les risques d'une semblable tentative. Un travail de ce genre échappe difficilement au reproche de témérité ; et sa valeur, quand il en a, doit, avant d'être comprise, subir l'épreuve du temps. La fortune de celui-ci ne sera pas en proportion de la peine qu'il a coûté. Sachons nous contenter dans la pensée que peut-être il n'aura pas été tout à fait inutile [1].

1. Une bibliographie générale du sujet devrait comprendre toutes les sources de l'histoire des religions. H. Hubert et M. Mauss ont publié un *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*, *Année sociologique*, t. II, 1899, p. 29-138, réédité dans *Mélanges d'histoire des religions* (1909), 1-130.

ESSAI HISTORIQUE

SUR

LE SACRIFICE

CHAPITRE PREMIER

L'ACTION SACRÉE

Le sacrifice est l'action par excellence, l'action sacrée, mystiquement efficace. On pourrait même parler d'efficacité surnaturelle si, aux premiers degrés de l'évolution humaine et religieuse, la distinction du naturel et du surnaturel n'était pas ignorée. En un sens, tout serait alors plutôt surnaturel. Car, bien que l'homme inculte agisse très souvent et spontanément selon les principes d'une activité consciente et rationnelle à la fois, on dirait pourtant que, quand il réfléchit, quand il veut préméditer ses actions importantes et en assurer le succès, il ne découvre que des moyens imaginaires, sans réelle efficacité, auxquels il paraît attribuer d'autant plus de vertu, une vertu d'autant plus profonde, plus vénérable et plus sainte, qu'ils sont plus dénués de pouvoir véritable et naturel. Essayons donc d'analyser d'un peu plus près le caractère de l'action sacrée, soit en elle-même, soit dans les agents qu'elle requiert, soit dans le choix des éléments qu'elle emploie à ses fins, soit dans les circonstances de lieu et de temps qui y conviennent.

I

Autant que nous en pouvons juger, l'idée de l'action sacrée commande toute l'histoire des sacrifices. Il ne s'agit point ici d'une action

quelconque, de la notion expérimentale d'une cause appliquée à son effet normal et proportionné. L'action dont nous parlons et que nous qualifions de sacrée est une action transcendante, en quelque manière une action divine. C'est une façon de vouloir faire les choses dont on ne sait pas comment elles se font, alors que, dans la réalité, si toutefois il s'agit de choses réelles et non de croyances invérifiées, elles se font toutes seules ou bien que les moyens de l'action sacrée n'y sont pour rien. Cette forme d'action est celle dont on peut rêver quand on ne sait point par expérience réfléchie et contrôlée comment s'accomplit l'effet que l'on voudrait opérer. On s'imagine produire cet effet sans y toucher, et tout en sachant bien qu'on n'y touche pas immédiatement. C'est une action que l'on peut dire volontative, où du moins tout se passe comme s'il suffisait, pour obtenir ce que l'on souhaite, de signifier le plus expressément possible sa volonté ou son désir. Il va de soi que le sens de l'action sacrée, la façon d'entendre son efficacité, se transforme avec la religion, et qu'autre est le concept de cette action dans les cultes magico-religieux des non-civilisés ou des demi-civilisés, autre dans les cultes nationaux des civilisés, autre dans les économies de salut universel. Mais la transition de l'un à l'autre de ces types, par nous fixés pour la commodité de notre exposition, est ménagée par de nombreux intermédiaires, et l'idée de l'action, du rite efficace, subsiste jusqu'au terme de l'évolution, jusque dans le sacrement chrétien. Supprimez l'efficacité du rite, ce qui vous reste peut être encore un symbole théologique, mais ce n'est plus un sacrement.

Peut-être n'existe-t-il, dans aucune mythologie, de mythe plus expressif de l'action sacrée, lorsque l'élément magique y est encore dominant, que le mythe de la création du soleil et de la lune dans l'ancienne croyance des Aztec.

On racontait[1] que, le jour n'existant pas encore, les dieux s'étaient réunis en un lieu appelé Teotiuacan, et s'étaient demandé qui serait chargé d'éclairer le monde. Tecuciztecatl s'était offert ; et comme nul autre ne se présentait, les dieux, qui sans doute voulaient deux luminaires, recoururent à un pauvre petit dieu appelé Nanauatzin, ainsi nommé parce qu'il était couvert de pustules, qui ne disait rien, craignant de se présenter lui-même. Les deux élus, par une pénitence de quatre jours, se préparent au sacrifice qui doit les introduire dans leur fonction. L'on dispose un grand bûcher, et dans la cinquième nuit, minuit passé, les dieux se rangent sur deux files de chaque côté du

1. Bernardino de Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle-Espagne*, trad. Jourdanes et Siméon (Paris, 1880), 478-481.

feu, devant lequel se tiennent les deux élus, qui sont aussi les deux victimes du sacrifice. Les dieux disent d'abord à Tecuciztecatl de se jeter dans le feu : par quatre fois il s'avance, et par quatre fois l'ardeur du foyer le fait reculer. Après quoi les dieux adressent leur ordre au petit dieu pustuleux : Nananatzin, fermant les yeux, se précipite dans la fournaise où bientôt on l'entend crépiter comme une viande qui grille. Encouragé par cet exemple, Tecuciztecatl saute à son tour dans les flammes. Et les dieux s'assiéent en attendant que les astres se lèvent. Au bout d'un certain temps, Nanauatzin apparaît en soleil, du côté de l'Orient, très rouge, mais immobile à l'horizon ; puis Tecuciztecatl se montre, tout aussi brillant, ce qui décide un dieu, pour diminuer son éclat, à lui jeter sur la face le lapin qui se voit encore dans la lune. Cependant les deux astres ne bougent pas, et les dieux sont fort en peine, parce que, si le jour était perpétuel, ils seraient contraints, paraît-il, — sans doute parce qu'ils sont étoiles, — à vivre constamment parmi les mortels. C'est pourquoi ils se décident à mourir tous pour procurer au soleil et à la lune le mouvement de la vie. Le vent (Quetzalcoatl) leur ayant donné la mort à tous, le soleil se met en route, et la lune un peu plus tard ; de là vient que le soleil et la lune ne marchent pas ensemble, le soleil éclairant le jour, et la lune éclairant la nuit. Mais si Tecuciztecatl s'était jeté le premier dans le feu, c'est lui qui aurait été le soleil.

Ce curieux mythe est un mythe de sacrifice. C'est le mythe de la grande fête du feu nouveau, qui avait lieu à Mexico tous les cinquante-deux ans, quand on supposait que les astres étaient épuisés et qu'il convenait de les rajeunir [1]. Il y est admis tout naturellement, comme en beaucoup d'autres mythes cosmogoniques, que le soleil et la lune ont été créés à l'origine par le moyen qui maintenant sert à les régénérer. Or ce moyen à Mexico était un sacrifice, un sacrifice humain, et l'on sait par ailleurs que les pustuleux étaient les victimes requises pour certains sacrifices aux dieux du feu [2], sans doute à raison d'une affinité particulière que l'on croyait voir entre le feu et l'inflammation de leur peau. La victime humaine incarnait le dieu, et pour le premier sacrifice, pour le sacrifice de création, les deux victimes, faute d'hommes, furent deux divinités, que l'on dit d'ailleurs s'être soumises à toutes les observances préliminaires du sacri-

1. Voir SAHAGUN, 489-493.

2. Voir SAHAGUN, 173, 176, notices des temples *Quaxicalco* et *Iztaccinteotl iteopan* ; cf. 182, notice du lieu dit *Atempan*, où l'on réunissait les lépreux destinés au sacrifice, et 477, ce qui est dit de la recherche d'hommes « dont la peau et les cheveux fussent blancs », pour les sacrifier au soleil quand se produisait une éclipse.

fice humain[1]. Mais ce qui importe surtout ici est l'idée que le mythe fait valoir. La victime divine, en passant par le feu, acquiert ou libère la vertu de chaleur et de lumière qui convient à l'astre qu'elle va être; elle doit mourir, mais elle ne meurt que pour ressusciter; elle meurt à son existence terrestre pour revivre dans une existence céleste. Au surplus, le rite est efficace par lui-même, et il semble que ce soit une loi qui s'impose aux dieux comme aux victimes qui les incarnent dans le sacrifice: mourir pour revivre. Il en était de même pour les victimes des sacrifices qui regardaient les semailles, la croissance et la récolte du grain, que pour ce sacrifice qui concerne le régime des astres et le gouvernement des années. La vie sort de la mort, et la mort est la condition de la vie. Le soleil est un dieu qui est mort dans le feu pour renaître en astre du jour; son mouvement résulte de la vie de tous les dieux qu'il a absorbée; ainsi se régénérait-il par la mort des victimes qui le représentaient; ainsi s'entretenait-il par la mort des victimes qui représentaient les autres dieux au sacrifice.

Si savante qu'elle soit déjà dans son développement, la logique de ce mythe est très primitive en son principe, qui est le principe même de l'action sacrée en tant que cette action se concentre dans le sacrifice : détruire pour créer, libérer par la mort la vertu qui est latente dans un être vivant, la multiplier et la sublimer, en quelque façon, par le rite de l'immolation, et réconforter ainsi, renouveler, conduire une puissance de la nature. Et tout cela se passe dans une économie de rêve, dans un monde imaginaire, comme un jeu d'enfants qui auraient construit, pour s'amuser, un petit univers, et qui croiraient ensuite le faire marcher à leur gré en détruisant ceci ou cela et même en se détruisant et s'égorgeant, à l'occasion, les uns les autres. Au Mexique, on jettera des hommes au feu pour régénérer le soleil; on arrachera le cœur à d'autres et on le lui présentera pour ranimer sa vertu.

A Rome, au printemps, le 17 avril, pour que la terre rende en moisson les semences qui lui ont été confiées, on éventrera une vache pleine : c'est le rite des Fordicidia[2]. Et le faiseur de pluie, chez les Anula d'Australie, tuera un petit serpent, bête aquatique, pour faire tomber l'eau du ciel[3].

C'est, d'ailleurs, à raison du même principe que le membre de la confrérie des chasseurs chez les Zuñi plonge son fétiche personnel

1. Voir, par exemple, SAHAGUN, 173, pour la pénitence de quatre jours.
2. Le nom même signifie : immolation de vache pleine.
3. SPENCER et GILLEN, *Northern Tribes of Central Australia* (Londres, 1904), 314.

dans le sang du daim tué selon les rites, la puissance du fétiche étant ainsi renouvelée, et que de son côté le daim, sacrifié dans les règles, est censé retourner content au pays des daims, d'où il enverra aux pieux chasseurs quantité d'animaux de son espèce [1]. C'est par des procédés analogues que les nègres d'Afrique multiplient la force de leurs fétiches. Mais ce qui est à retenir particulièrement de l'exemple des Zuñi, c'est qu'il y a pour tuer la bête un rite qui lui agrée et qui préserve l'intégrité de sa vertu mystique afin qu'on en puisse disposer comme il convient. Et n'est-ce pas déjà pour la même raison que jadis le Vedda de Ceylan portait dans sa pochette à bétel un morceau de foie desséché, pris à un homme qu'il avait tué, et le mâchait pour se donner courage dans les occasions importantes [2] ? que certains naturels de la Mélanésie mangent un petit morceau de victime humaine pour acquérir le *mana* de combat ? ou bien qu'ils vont couper des têtes qu'ils rapportent auprès de celle du chef mort, persuadés qu'ils augmentent ainsi le mana de celui-ci, dont la tête est gardée comme siège de son esprit [3] ? que le chef de clan ou de tribu chez les Fang du Congo verse le sang des victimes humaines et animales sur les crânes de ses ancêtres [4] ? que l'on sacrifiait des esclaves pour la prolongation des jours du roi de Mexico [5], et que l'on tuait pareillement des hommes à la santé du roi d'Ouganda [6] ?

Sur le même principe se fonde l'efficacité de l'action sacrée lorsque son effet concerne directement celui qui l'accomplit. Le chef du clan des Kangourous chez les Arunta d'Australie mange du kangourou avant de procéder aux rites qui procurent la multiplication de son totem [7] : c'est que le kangourou tué lui communique quelque chose de la vertu qui doit passer dans les rites pour la multiplication de l'espèce. Chez les Fang du Congo, où se rencontre le sacrifice de l'animal totem, qui est considéré là comme le protecteur et l'allié du clan qui porte son nom, il est admis que l'animal totémique ne saurait faire de tort aux hommes qui ont coutume de le manger rituellement : il ne saurait manger sa propre chair. Et l'on raconte du crocodile mythique, Ombure, qu'il aurait bien voulu dévorer à son tour ceux qui l'avaient

1. Matilda Coxe Stevenson, *The Zuñi Indians* (*23d. Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, 1904), 439-441.
2. Seligmann, *The Veddas* (Cambridge, 1911), 207-208.
3. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1891), 135, 257.
4. Trilles, *Le totémisme chez les Fàn* (Paris, 1912), 539, 552.
5. Sahagun, 355.
6. Roscoe, *The Baganda* (Londres, 19 1), 200, 210 ss.
7. Strehlow, *Die Aranda und Loritja Stœmme in Zentral-Australien* (Francfort s. M., 1910), III, 1, 10. Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia* (Londres, 1898), 204.

tué et mangé, mais qu'il ne le pouvait pas, parce qu'il ne pouvait pas se manger lui-même.

Les théoriciens du totémisme s'étaient figuré autrement les bienfaits de la communion totémique. Mais les Arunta et les Fang en ont sans doute une idée plus primitive. On nous parlait de communion divine, et nous admirions de confiance les profondeurs mystiques du totémisme : il ne s'agissait que de s'incorporer la vertu spécifique du totem, ainsi qu'il arrive chez les Arunta, afin de réussir l'opération qui était censée produire abondance du végétal ou de l'animal comestible ; ou bien, à la vérité, comme chez les Fang, de se ménager une sorte de protection, de se concilier l'esprit d'une espèce, mais c'était, à l'occasion, une recette pour se protéger aussi et d'abord contre le protecteur, qui ne pouvait faire tort à ceux dans lesquels il était forcé de se reconnaître lui-même, retrouvant en eux sa propre substance.

Et le principe trouve encore son application dans les innombrables charmes de guérison ou de purification, ou pour conjuration de fléaux, qui consistent dans l'élimination du mal ou de la souillure que le rite a transférés de l'homme dans un autre être vivant, pour les détruire ensuite avec cette victime. Prenons en exemple le vieux rite magique auquel le Lévitique avait fait place dans ses prescriptions pour la purification du lépreux[2], mais qui avait été d'abord une recette de guérison, et un sacrifice sans destinataire, comme tous ceux dont nous parlons maintenant : apporter deux petits oiseaux et des brins de cèdre, bois incorruptible, liés avec de l'hysope par un cordon de pourpre, couleur de sang ; égorger l'un des oiseaux au-dessus d'un vase de terre contenant de l'eau vive, tremper le faisceau de cèdre et d'hysope dans l'eau rougie de sang et asperger l'homme ; y plonger ensuite l'oiseau laissé vivant et le lâcher dans la campagne. Le rite est à double sens et à double effet, comme il arrive souvent ; car le sang contribue à purifier l'homme, c'est-à-dire à le guérir de sa maladie ; et d'autre part la maladie est passée dans l'oiseau qu'on a tué ; elle est allée dans le récipient où est tombé le sang de cette victime, et elle est emportée par l'oiseau vivant qui s'enfuit au loin. Ainsi conjurait-on à Rome la rouille des grains en sacrifiant des chiens roux, le 24 avril, jour des Robigalia[3].

Mais que ce soit action positive sur la nature, comme dans les sacrifices qui font marcher les astres, qui procurent la pluie, qui activent la fécondité de la terre, ou bien sur l'homme lui-même et sur

1. Trilles, 201.
2. Lév. xiv, 1-2, 3*b*-8.
3. Jour ou fête de Robigus ; mais Robigus est la personnification même de la rouille.

les objets de son culte, comme dans les rites de communion totémique ou non totémique, et dans les consécrations de fétiches, ou que ce soit action tendant à un résultat principalement négatif, à une élimination de force nuisible, c'est toujours action. Il arrive d'ailleurs que le même acte rituel présente dans son résultat un double aspect, positif et négatif. Ainsi dans les sacrifices de moisson, la destruction des prémices ou l'immolation de la victime déchargent en quelque manière la récolte de son caractère sacré, en rendent l'usage inoffensif pour les hommes, en éliminent l'esprit ; mais, d'autre part, cet esprit est comme libéré par le sacrifice et disponible pour sa résurrection dans la moisson suivante. Ce double aspect du sacrifice de moisson est très nettement marqué dans le rite athénien des Bouphonia, où la victime, après avoir été tuée, est empaillée pour un simulacre de labourage dans le champ sacré [1].

Dans cette économie du sacrifice, l'idée d'offrande, là où elle se fait jour, est accessoire et adventice, on peut dire non primitive. L'idée dominante, originairement l'idée unique, est celle de l'action. Cette action, d'ailleurs, ne s'exerce pas sur des personnalités bien distinctes et bien fermes, mais plutôt sur des êtres naturels compris comme des forces vivantes, et le rite sacrificiel lui-même est une de ces forces. Il ne s'agit pas plus, et encore moins, d'hommage que de simple offrande, et il n'est pas davantage question de prière. Si des formules accompagnent l'action, elles sont aussi un acte efficace, elles ont le caractère d'incantation. Du moins est-ce de l'incantation qu'on est parti, et la supplication n'est venue que plus tard, quand la force ou l'esprit ont été suffisamment individualisés en une personnalité supérieure que l'on puisse implorer. Le formulaire des rituels arunta et loritja qui a été recueilli par Strehlow [2] ne contient pas une ligne d'invocation : ce sont le plus souvent des morceaux descriptifs en rapport avec l'action liturgique et qui sont destinés à la soutenir. Chez des peuples un peu plus avancés que les Australiens, l'invocation peut s'associer à l'élément descriptif, sans que la formule cesse pour cela d'exercer une action contraignante sur l'esprit ou le dieu qui sont invoqués. Chez les Aztec, par exemple, les chants sacrés, autant qu'on en peut juger, étaient descriptifs, en rapport avec les conceptions mythiques de l'action sacrée et ses figurations rituelles ; à peine y trouve-t-on trace d'invocation qui puisse être considérée comme une prière [3].

1. Pausanias, I, 24, 28; Porphyre, *De abstin.*, II, 30.
2. *Op. cit.*, III, i et ii.
3. Voir Seler, *Die religiosen Gesænge der alten Mexicaner*, dans *Gesammelte Abhandlungen*, II (Berlin, 1904), 961 ss.

C'est pourquoi il paraît impossible de faire dériver du don rituel toute l'économie des sacrifices. Car on ne trouve pas à l'origine des religions l'idée de dieux personnels, que l'on traiterait par le tribut et par la prière, mais des forces à peine personnifiées, on pourrait dire même à peine conçues, que l'on conduit par la vertu de l'action rituelle. Il est pareillement aisé de comprendre pourquoi l'idée de la communion totémique est une explication insuffisante : totémique ou non totémique, la communion n'est qu'un élément ou un moyen de l'action rituelle dans certains sacrifices où il convient que les sacrifiants accumulent ou recueillent en eux la vertu de cette action ; mais l'action sacrée a des fins très diverses dont plusieurs ne comportent pas la communion à la victime du sacrifice ou bien même excluent cette communion. Les sacrifices religieux, les actions sacrées ont toujours eu des formes aussi variées que les intentions auxquelles on les faisait servir. S'ils ne sont pas issus d'un rite unique, ils ne sont pas davantage par essence l'expression d'une idée sociale ; car ils ne sont pas coordonnés directement à la vie sociale du groupe qui les accomplit, mais à sa subsistance, à l'entretien de sa vie matérielle, et bien que la participation au rite contribue à l'affermissement du lien social, la vertu du sacrifice n'est pas orientée de ce côté, elle concerne le jeu des forces de la nature et leur utilisation. On pourrait presque dire que, dans l'évolution historique du sacrifice, la signification sociale de celui-ci a grandi aux dépens de sa signification magique et en s'y substituant.

L'idée du sacrifice qui nous est familière implique l'association du don rituel avec l'action sacrée. Les Arunta d'Australie, qui connaissent l'action magico-religieuse, ignorent à peu près l'oblation. C'est peut-être que le don rituel suppose, avec des idées assez nettes sur les esprits, un certain développement de la vie sociale et les moyens de se procurer assez largement des ressources alimentaires. Mais, ces conditions étant réalisées, l'idée d'esprits de la nature, conçus d'après les imaginations qu'on se fait des morts ou du double des vivants, conduit naturellement à la pratique d'offrandes dans le culte de ces esprits, comme on en fait dans le culte des défunts. Et comme ces esprits et les morts eux-mêmes sont supposés intervenir dans les affaires de ce monde, il est naturel que l'on adjoigne des offrandes alimentaires aux rites efficaces, ou bien que les actions sacrées qui consistent en immolations sanglantes soient interprétées comme des oblations et se tournent pour ainsi dire en oblations adressées aux esprits par lesquels sont conduits les phénomènes de la nature, maintenant distingués de leurs causes. On a pu se représenter facilement certains morts, qui avaient été considérables de leur vivant, magiciens répu-

tés, chefs préposés aux rites du clan, comme continuant d'exercer leur pouvoir après le trépas, collaborant avec ceux qui les remplaçaient dans la pratique des mêmes rites. C'est ainsi que chez les Zuñi les grands morts faiseurs de pluie sont les anciens membres d'une confrérie spéciale [1]. Des cultes d'esprits et de morts se seront organisés de cette manière, où l'action et le don rituels étaient plus ou moins confondus, l'idée de l'action se maintenant davantage en certains rites plus importants, notamment dans les sacrifices de saison, et l'idée du don apparaissant plus nette dans les sacrifices communs qui naturellement se multiplient dès que l'on s'habitue à regarder les choses de ce monde comme gouvernées par des esprits personnels.

Dans les religions antiques, l'univers est censé régi comme la cité humaine. Des monarchies divines se sont constituées, avec une hiérarchie de puissances supérieures, et des relations personnelles entre les membres de cette société surnaturelle. Les grands dieux ont une famille et une cour. Il est souvent difficile de démêler leur origine première; et ce qui fait leur signification principale au point de vue de l'histoire, ce n'est point tel trait peu apparent qu'ils peuvent garder de cette origine obscure, c'est leur qualité de patrons de telle ville, de tel peuple, de tel pays, c'est de personnifier en quelque manière cette cité, cette nation, cet empire. Les esprits de la nature sont devenus les dieux des hommes, leurs protecteurs et leurs pères. Le culte qu'on leur rend est dominé par l'idée de ce qu'on doit à ces souverains puissants et bienveillants. Ces maîtres inspirent d'autres sentiments que ceux du sauvage devant les phénomènes naturels à demi personnifiés. On se les représente comme des hommes transcendants et on les traite en conséquence. On leur fait un régime de rois. On leur construit des palais qui sont leurs temples ; on installe dans ces temples leurs images, et autour des images on célèbre un service tel qu'il pourrait plaire à un roi vivant. Leurs sacrifices sembleraient n'être que le menu d'une table royalement servie, car ils en ont souvent la forme. Si l'on n'a égard qu'à ces religions, le sacrifice apparaît au premier regard comme une oblation alimentaire.

Il demeure cependant autre chose qu'une simple offrande. D'abord, en ces rituels touffus, comme sont par exemple ceux de la vieille Égypte, de Babylone, de la Grèce, de Rome, de l'ancienne religion chi-

1. La confrérie de l'Arc, instituée par les deux dieux de la guerre, qui se trouvent être aussi les dieux de la pluie. Voir STEVENSON, 578 ss. Chez les Aztec aussi, les morts qui allaient au Tlalocan, paradis du dieu de la pluie, semblent avoir été associés au gouvernement de la pluie. Cf. SELER, II, 991-993.

noise, il subsiste un assez grand nombre de cérémonies antiques auxquelles s'attache une importance particulière et qui n'ont point la forme d'un repas servi à la divinité. Ovide peut bien nous dire, à propos de la vache des Fordicidia : « A la Terre pleine en donne victime pleine[1] », il reste clair que l'éventrement de la vache n'est pas une façon de présenter sa nourriture à la déesse Tellus, et que l'on a voulu accoucher la terre de ses produits. Mais même le service alimentaire des dieux retient le caractère d'une action magique. On sait bien que les dieux ne mangent pas l'offrande ; on croit cependant qu'elle leur est nécessaire et qu'ils en absorbent l'essence vitale. Ils ne pourraient s'acquitter de leur fonction cosmique s'ils n'étaient soutenus par la vertu du sacrifice. « Ames divines d'Héliopolis » — disait chaque jour, le roi d'Égypte, ou le prêtre à la place du roi, en s'avançant vers le sanctuaire où reposait le dieu — « vous êtes sauves si je suis sauf, et réciproquement ; vos doubles sont saufs si mon double est sauf à la tête de tous les doubles vivants : tous vivent si je vis[2]. » C'est le grand sacrificateur qui parle ainsi, exprimant crûment et solennellement une idée qui est à la base de tous les régimes de sacrifices alimentaires. Par le ministère du pharaon, roi-dieu, prêtre de tous les dieux et de tous les morts, la vertu magique de l'offrande vient perpétuellement restaurer et réconforter la vie des dieux et celle des morts divinisés ; c'est pourquoi ils sont saufs s'il est sauf; d'ailleurs la réciproque est vraie, parce que les puissances d'en-haut retournent au roi la force qu'il leur donne, et l'envoient par le roi à toute sa terre d'Égypte et à tout son peuple ; le pharaon fait vivre les dieux, et les dieux font vivre le pharaon et tous les Égyptiens. C'est seulement avec le temps, et surtout pour les théologiens ou les philosophes, que le régime des oblations alimentaires devient uniquement un service d'hommages, l'expression sensible de la reconnaissance pour les biens reçus, une sorte de prélèvement que l'on fait sur ces biens pour témoigner de qui on les tient.

Même quand les dieux ne sont plus censés vivre du sacrifice, une vertu reste attachée à celui-ci : on continue de croire que les rites, par la volonté des dieux et à raison de leur institution, contribuent au fonctionnement régulier de l'univers et qu'ils y sont indispensables ; on ne le croit pas seulement chez les Aztec et dans la vieille Chine, on l'a cru un peu partout, et même en Israël tant qu'a subsisté le temple. Et l'on croit pareillement, lorsqu'on participe au

1. « Telluri plenæ victima plena datur. » *Fast.* IV, 634.

2. Moret, *Rituel du culte divin journalier en Égypte* (Paris, 1902), « chapitre de s'avancer vers le lieu saint », p. 21.

sacrifice, entrer dans la communion des dieux. Saint Paul[1] ne craint pas d'établir un parallèle entre les sacrifices païens, ceux du temple de Jérusalem et l'eucharistie chrétienne, et il ne fait pas difficulté d'y reconnaître ici communion aux démons, là communion à l'autel de Dieu, c'est-à-dire au fond à Dieu lui-même par l'intermédiaire de son autel, et dans la cène communion au Christ immortel. La participation de vertu qui caractérisait les sacrifices magico-religieux s'est donc perpétuée, en se spiritualisant dans une certaine mesure, jusque dans le sacrifice chrétien, comme elle s'était maintenue dans les rites de communion divine qui caractérisent les économies de salut et spécialement les cultes de mystères auxquels se rattache par un côté le christianisme. Le sacrifice y devient un moyen et non seulement un signe ou un gage d'immortalité, par la communion mystique mais réelle à un être divin et immortel. En un sens, nous sommes ici très loin des vieux rites magiques, et à d'autres égards nous en sommes encore tout près.

Nous en sommes très loin, parce qu'il ne s'agit pas de communier à la vertu magique d'un totem, à l'esprit d'une espèce naturelle, ni à un esprit de la nature très puissant, comme l'est un esprit ou un dieu de la végétation, ni même d'entrer dans la sphère d'influence sacrée d'une divinité nationale, ce qui pourtant est déjà bien au-dessus de la force magique d'un totem de clan, ou d'un esprit de confrérie chez les non civilisés. Il ne s'agit pas d'une communion limitée à un certain temps et dont les avantages soient bornés à l'ordre des intérêts temporels. Comme dans les mystères du paganisme, il s'agit, dans le culte chrétien, de la communion à un être immortel, à une divinité ; et comme dans les mystères, l'effet de cette communion n'est pas autre que l'immortalité même ; seulement, dans la communion chrétienne, le dieu du mystère donne accès au Dieu éternel et unique, et par Jésus le chrétien communie dès le temps présent à la vie infinie de Dieu dont il recevra pleine participation dans l'éternité. Au point de vue moral aussi et surtout, la distance est grande ; car on communie, pour lui ressembler, au Christ, qui est un idéal de perfection morale.

Et pourtant, à d'autres égards, nous sommes encore bien près du sacrifice magique, de l'action efficace par elle-même, de la vertu d'un élément physique excitée par la puissance du rite. Car il y a là toujours une merveille surnaturelle ; seulement, au lieu que le merveilleux et le surnaturel soient inconscients, comme dans la magie des non civilisés, ici on les remarque, on les relève et on se

1. I Cor. x, 17-22.

fait un mérite d'y croire. Du reste, les moyens restent tout aussi disproportionnés à leur objet, s'ils ne le sont davantage. Du pain et du vin, la matière d'un repas très simple, non seulement rappellent et signifient, mais, pour la majeure partie de la chrétienté, contiennent le Christ sauveur, le Dieu du mystère chrétien, et le donnent en nourriture à ses fidèles. Et cette communion est censée réelle, physique même, on peut le dire ; et l'assurance qu'elle donne de l'immortalité bienheureuse tient à ce qu'elle procure au croyant la participation d'une substance immortelle, l'humanité du Christ, pénétrée de divinité. Grande est donc la vertu de cette nourriture.

Dans l'Église romaine on se rapproche plus encore du magisme primitif que dans l'Église luthérienne et même que dans les Églises orientales. L'on ne s'y contente pas en effet d'affirmer la présence mystique du Christ dans les éléments de l'eucharistie, comme l'a enseigné Luther, et d'admettre que cette présence se réalise par l'effet d'une prière adressée à Dieu au nom du Christ, prière que Dieu exauce pour faire droit à une promesse du Christ lui-même, comme l'enseigne l'Église orthodoxe ; on professe qu'un miracle d'ordre matériel s'accomplit, le changement, réel bien qu'invérifiable, de la substance du pain et du vin à la substance du corps et du sang du Christ, — lequel, du reste, en tant que glorifié, n'a ni corps ni sang qui ressemblent à ceux des êtres vivant sur la terre, — et que ce changement s'opère par la simple répétition des paroles qui sont attribuées par saint Paul et par les évangélistes à Jésus instituant le rite. Ces paroles sont descriptives; par elles-mêmes elles n'expriment pas une intention de Jésus ni une intention du consécrateur qui les répète. Elles sont efficaces par elles-mêmes. Il suffit qu'elles soient prononcées, dans les conditions voulues, et par une personne qualifiée, pour que le miracle invisible s'opère.

La magie antique n'a jamais imaginé de formule incantatoire qui eût une aussi grande portée, une efficacité aussi considérable, une vertu aussi transcendante. On dit, il est vrai, que l'efficacité n'est dans la formule que par la volonté du Christ, par la volonté de Dieu, qui a institué le sacrement. D'où il suit que, si l'on peut encore parler de magie, ce n'est pas d'une magie naturelle, en quelque sorte, dont les moyens, éléments matériels et formules, tiendraient leur vertu d'eux-mêmes, mais d'une magie divinement instituée, où éléments et formules ont été doués par Dieu d'une efficacité particulière quand ils sont employés dans les rites de la cène. Mais il n'est pas besoin de prouver qu'une telle explication ne place pas le sacrifice chrétien en dehors du cadre où se déroule l'évolution du sacrifice, à partir de l'action magico-religieuse des non civilisés. Le côté magique

de l'action est atténué, le côté religieux et moral est grandement développé, mais c'est toujours une « action » de même caractère, si l'on en juge au point de vue de la raison et de l'expérience, et qui se fonde sur les principes de la même logique irréelle. Ce n'est pas sans motif que la partie essentielle de la messe romaine est appelée « action[1] » dans les livres liturgiques.

II

Il va de soi que l'action sacrée ait des conditions d'accomplissement toutes spéciales à raison de son importance, et que ces conditions, sans être plus strictes, prennent un caractère plus moral à mesure que s'accentue son caractère religieux. N'étant pas une opération vulgaire, elle ne peut pas être exécutée par le premier venu, ni par n'importe quels moyens, ni en tous lieux, ni en tout temps. Parlons d'abord des personnes qui sont qualifiées pour l'accomplir et des obligations que leur fonction leur impose.

L'action sacrée se détermine dans un rite que l'opérateur doit être capable d'accomplir dans les formes voulues pour qu'elle soit pleinement réalisée, pour qu'elle produise tout son effet. Déjà dans les sociétés inférieures on trouve des individus qui ont la possession du rite, la maîtrise de l'action sacrée. Par exemple, chez les Arunta d'Australie le chef du clan est, en quelque façon, le prêtre des rites totémiques[2], qui sont les principaux actes de leur culte rudimentaire; mais il existe des magiciens professionnels qui, par initiation spéciale, guérissent les maladies et sont, à leur manière, des prêtres exorcistes[3]. Ce sont là les deux origines du sacerdoce en tant que le sacerdoce correspond aux deux directions de l'action sacrée, l'action positive pour l'application des forces bienfaisantes, l'action négative pour l'élimination des influences malfaisantes. Mais les deux pouvoirs pourraient être concentrés dans la même main, le même personnage, chef de groupe, étant à la fois maître de tous les rites et prêtre de son peuple.

Un sacerdoce spécial a pu naître ensuite parce que, les devoirs du chef grandissant si le peuple s'accroît et se civilise, il arrive que le roi se décharge en tout ou en partie des fonctions religieuses : c'est que ces fonctions, soit par elles-mêmes, soit à raison des obligations, sur-

1. « Canon actionis » ou « actio ».
2. Spencer et Gillen, *Native Tribes*, 9 ss.
3. *Ibid.*, 15.

tout des interdits qu'elles imposent, le gênent dans l'exercice de sa fonction politique ou dans son rôle de chef de guerre. Ce dédoublement peut s'opérer de diverses manières. Le chef d'État peut garder pour lui-même la plénitude du sacerdoce, se réserver l'accomplissement des rites essentiels et déléguer à d'autres l'exécution des rites secondaires, de toutes les fonctions sacrées qu'il ne veut ni ne peut plus accomplir en personne. Et ces délégués pourront être des officiers occupant les divers degrés de l'administration politique et civile, comme dans l'ancienne religion et le culte officiel de la Chine [1] ; ou bien ce seront des hommes spécialement appelés aux fonctions sacrées, au service de dieux particuliers dans leurs temples, comme c'était le cas dans l'ancienne Égypte, où le service des temples était assuré par des prêtres professionnels, qui s'en acquittaient au nom du pharaon [2]. Ou bien le chef se décharge, ou à peu près, de toutes les fonctions sacrées, qui restent confiées à des prêtres spécialisés dans leur emploi, comme il est arrivé, semble-t-il, dans l'antiquité hellénique et à Rome, où le caractère religieux de la fonction royale dans les temps primitifs s'accuse en ce que, même la royauté supprimée, un personnage subsiste, qui porte le titre royal, à Athènes « l'archonte-roi », à Rome le « roi des sacrifices », à seule fin d'accomplir certains rites essentiels que jadis accomplissait le roi.

Mais il paraît bien aussi qu'ailleurs le sacerdoce des magiciens spécialistes ait grandi par l'industrie de ceux-ci, dont le rôle social s'est accru par l'importance des services qu'ils étaient censés rendre, et que des corporations sacerdotales se soient formées qui n'avaient point leur origine dans une délégation des chefs, mais dans des sortes de confréries se recrutant elles-mêmes et accaparant avec le temps sur les chefs de tribu le monopole des rites sacrés. Tel pourrait être le cas des brahmanes dans l'Inde [3], des mages en Médie et en Perse [4], du sacerdoce lévitique en Israël [5], au moins dans une certaine mesure, peut-être aussi des druides chez les Gaulois [6]. Et entre les

1. « C'est au seul Fils du Ciel qu'il appartient de connaître des rites, d'édicter les lois, de décider (de la forme et de la signification) des lettres. » *Li ki*, c. XXVIII, *Tschoung ioung*, a. 2, 42 (trad. COUVREUR, Ho kien fou, 1899).

2. Aussi la formule : « Le roi donne l'offrande », revient-elle fréquemment dans le rituel. Cf. MORET, *op. cit.*, *passim*.

3. Cf. OLDENBERG, *La Religion du Véda* (trad. HENRY, Paris, 1903), 315 ss.

4. Cf. HENRY, *Le Parsisme* (Paris, 1905), 156 ss.

5. Le culte de l'arche était aux mains des prêtres lévites avant que la royauté fût instituée en Israël. L'origine des lévites est obscure, mais leur sacerdoce n'est pas dérivé de la fonction royale.

6. DIOGÈNE DE LAËRTE, I, pr. 1, et PLINE. *N. H.*, XXX, 3-4, assimilent les druides aux mages. Cf. JULLIAN, *Recherches sur la religion gauloise* (Bordeaux, 1903), 32, n. 6.

deux types de sacerdoce que nous indiquons, le sacerdoce dérivé du chef, et le sacerdoce dérivé du magicien exorciste, il y a eu place dans l'histoire pour des nuances intermédiaires et des combinaisons mixtes.

La signification et le rôle du sacerdoce ont varié en même temps qu'évoluaient les religions mêmes et le concept de l'action sacrée. Au plus bas étage de la culture, les détenteurs des rites ne sont pas précisément des prêtres. On ne saurait appliquer sans réserve ce nom au chef de clan arunta célébrant les rites de son totem ni au magicien de la même tribu qui extrait du corps d'un malade, sous la forme d'un petit caillou ou d'un éclat de bois, le mal dont souffre son client. S'il faut être au service d'un dieu pour être prêtre, ces hommes ne sont pas prêtres. Ils le sont néanmoins en tant qu'ils s'emploient, dans l'intérêt d'autres hommes, à gouverner des influences invisibles, de caractère plus ou moins sacré, par des rites, c'est-à-dire par des moyens qui ont le même caractère que ces influences. L'idée d'une relation de personne à personne se fait jour dans le culte des esprits. Ainsi, chez les Mélanésiens, l'homme qui sait la façon de traiter un esprit [1], et connait le rite de l'offrande qui lui convient, a le monopole de son culte : il peut être regardé comme prêtre de l'esprit. L'idée commune du sacerdoce se réalise surtout dans le culte d'un dieu, quand la personne qui accomplit les rites concernant ce dieu devient l'intermédiaire ordinaire de ses relations avec ses fidèles, intervenant aux sacrifices de ceux-ci ou les accomplissant à leur intention. Dans les cultes nationaux, le prêtre est essentiellement l'homme du sacrifice, par lequel s'entretient la vie des dieux, l'équilibre du monde, la fortune de la cité. Dans les économies de salut éternel, son rôle de mystagogue prend facilement une couleur morale selon que les dieux imposent à leurs initiés un idéal et une forme de vie parfaite. Dans le culte chrétien, les prêtres ne sont pas que les ministres du sacrifice, ils sont les dispensateurs de l'enseignement évangélique et les gardiens de la morale chrétienne. Déjà même dans les religions nationales il arrive souvent qu'ils veillent plus ou moins à une certaine moralité publique qui fait partie de l'ordre établi et voulu par les dieux.

Ce qui fait l'unité du sacerdoce dans toute la suite de son développement, c'est la notion de son pouvoir. Si le sacrifice, tant qu'il se maintient dans la religion, y apparaît comme une action transcendante, le prêtre ne subsiste, il n'a de raison d'être, qu'en tant qu'il est agent de cette œuvre éminente et qu'il porte en lui la vertu requise

1. Codrington, 127.

pour l'accomplir comme il faut. Cette vertu, il la tient d'une consécration, et lui-même est, il ne peut se dispenser d'être une personne sacrée. Quelle que soit la forme de cette consécration, ce qui la caractérise est une participation de puissance pour l'accomplissement du rite efficace. Le chef arunta porte en lui la vertu du totem dont il exécute les rites ; il renouvelle, à l'occasion, cette vertu dans la communion totémique. Le magicien d'Australie possède la vertu de l'esprit par lequel on dit qu'il a été initié : l'esprit, à ce qu'on raconte, lui a retiré ses entrailles pour lui en donner de nouvelles, qui, venant de l'esprit initiateur, portent la vie même de celui-ci [1]. Le féticheur, dans les cultes africains, est, certes, doué de vertu magique, si singulière que soit parfois la façon dont il l'obtient : chez les Ewe du Togo, par exemple, le dieu ou l'esprit choisit son prêtre en lui envoyant une maladie par laquelle on peut dire qu'il le possède ; l'homme est guéri par les recettes propres du dieu ou de l'esprit, et il entre ensuite en communion de la puissance de celui qui l'a frappé [2].

Dans tous les cultes nationaux, les prêtres des dieux participent à la sainteté, c'est-à-dire à la vertu mystique de leurs divinités. Et quand il s'agit de rois-prêtres, en qui s'est concentrée, affirmée et développée l'antique notion de la vertu magico-religieuse, la puissance du prêtre atteint à son maximum : il arrive même que le prêtre soit dieu ou fils de dieu, ce qui est à peu près la même chose. En Chine, ce sera le fils du ciel ; en Égypte ce sera le pharaon, fils de dieu et lui-même dieu vivant. Sur leur tête reposera l'équilibre du monde ; ils seront comme les arbitres et les dispensateurs de la vie universelle. Les prêtres des dieux sauveurs participent de même à la vertu de leurs divinités. Aussi n'est-il pas inouï que les prêtres, soient dénommés d'après les dieux mêmes auxquels leur consécration les a plus ou moins identifiés [3].

Dans le christianisme, le Christ a récapitulé, pour ainsi dire, en sa personne la vertu magique des rois-prêtres qui assuraient par le sacrifice l'ordre de l'univers et dont on peut dire qu'ils étaient les médiateurs de la création, et la vertu spirituelle des dieux sauveurs qui ont inauguré dans leur mort mythique le salut de leurs adeptes et ont été les médiateurs de la rédemption. On a commencé par le

1. Spencer et Gillen, *Native Tribes*, 523 ss. ; *Northern Tribes*, 481 ss.
2. Spieth, *Die Religion der Eweer in Süd-Togo* (Leipzig, 1911), 18, 41.
3. Par exemple, le roi-prêtre de Pessinonte portait le nom d'Attis ; l'archigalle de Rome est « Attis populi romani ». Graillot, *Le culte de Cybèle* (Paris, 1912), 19, 235.

déclarer prêtre unique [1], sa mort ayant été comprise comme l'unique sacrifice dont dépendait le salut de l'humanité ; puis, la communion à ce sacrifice se perpétuant incessamment dans la cène chrétienne, la cène elle-même a été interprétée de plus en plus en sacrifice, et ceux qui y présidaient sont devenus prêtres, hommes sacrés et consacrés comme il convenait à la fonction qu'ils remplissaient. Le prêtre chrétien est par la puissance un autre Christ, puisqu'il opère la consécration du pain et du vin qui deviennent le Christ lui-même. Et pour être d'un autre ordre que celui du pharaon d'Égypte ou de l'empereur de Chine, le sacerdoce du pape, où se concentrent tous les pouvoirs mystiques de l'Église, ne laisse pas d'y faire suite dans l'évolution religieuse. Le pouvoir mystique du pape n'est point en rapport direct avec le mouvement des astres, le renouveau de la végétation et la fécondité de la terre, mais il fait du pontife romain, représentant visible du Christ immortel, le maître de la vérité, le pasteur de toutes les âmes. Si ses prétentions à l'hégémonie dans l'ordre politique ne font pas entièrement de lui le successeur des empereurs romains auxquels il a dérobé le titre de « grand pontife », il est, au moins par l'intention, le souverain spirituel de tous les peuples, le représentant du Christ seigneur du monde. Sa vertu s'exerce dans une autre sphère, plus haute, que celle du magicien faiseur de pluie ; elle n'est pas en elle-même plus vérifiable, et elle appartient à la même catégorie des pouvoirs mystiques dont sont investis les ministres des choses saintes.

La vertu pour l'action sacrée n'appartient pas à tous, elle ne peut pas être donnée à tous. Le sacerdoce se recrute par sélection, soit héréditaire, soit personnelle, et certains individus, même des catégories entières d'individus sont jugés incapables du sacerdoce. La plus générale de ces exclusions, bien qu'elle ne soit pas tout à fait universelle, est celle qui, dans la plupart des cultes, atteint les femmes. Dans les anciennes communions chrétiennes, les femmes peuvent être consacrées à Dieu dans la vie religieuse, mais elles ne sont pas capables du sacerdoce. Il est des religions où l'on peut dire que les femmes ne comptent pas au point de vue religieux : telle était la religion israélite, tel l'islamisme, telle aussi, ou peu s'en faut, la religion de l'Avesta, tels, aux temps romains, les mystères de Mithra. Dans la religion brahmanique, les femmes participent au culte mais non au sacerdoce. Dans l'ancienne religion chinoise, elles sont auxiliaires du culte domestique, qui est principalement le culte des ancêtres. Chez les Grecs et chez les Romains, elles étaient en possession

1. Hébr. IX-X ; cf. Jean, XVII.

de certains sacerdoces pour lesquels sans doute leur sexe leur avait créé des titres spéciaux. La circonstance est d'autant plus remarquable que c'est leur sexe ailleurs qui les disqualifie.

Un sacerdoce comme celui des Vestales, qui implique une certaine participation aux grands rites nationaux, mais non l'accomplissement des sacrifices, et qui concerne principalement l'entretien du feu sacré, est moins un sacerdoce, l'exercice d'un ministère sacrificiel, que la continuation du service religieux qui incombait aux filles ou aux esclaves du roi près du feu de la maison royale, originairement le feu central de la tribu ou de la primitive cité romaine. Mais certains sacrifices, dans l'ancienne religion romaine, étaient offerts par des femmes, par exemple par la femme du flamine de Jupiter [1]; et les prêtresses des cultes helléniques, la prêtresse de Déméter à Éleusis [2] et bien d'autres, sacrifiaient des victimes à leurs divinités. On s'explique leur présence auprès des déesses, des forces de la nature personnifiées en femmes, spécialement des mères du grain, comme Déméter. Une affinité aura été supposée entre les mères des hommes et la mère de l'orge ou du blé, celle-ci étant imaginée d'après celles-là, et d'autant plus que les travaux des champs ont été souvent l'œuvre des femmes. Pour la même raison certains rites comme ceux des Thesmophories [3], qui sont une fête de semailles, ou bien l'évocation du Dionysos de Limnae à Athènes, pour le renouveau, à la fête des Anthestéries [4], sont réservés aux femmes.

Il n'en est pas moins vrai que, si l'on considère l'ensemble des religions, l'incapacité des femmes pour les fonctions sacrées est plutôt la règle que l'exception, et que même, en beaucoup d'endroits, cette inaptitude va presque jusqu'à exclure les femmes de la religion. Parfois elle les en exclut tout à fait : on raconte que, chez les Aino du Japon, il est interdit aux femmes de prier [5], et qu'au Bengale, chez les Santal, les hommes ont soin de ne point faire connaître à leurs femmes les noms de leurs dieux domestiques [6]. Les origines de cette disqualification remontent très haut, plus haut que la civilisation, et c'est

1. Macrobe, *Saturnal.*, I, 16, 30. « Siquidem flaminica omnibus nundinis in regia Jovi arietem soleat immolare. »

2. Cf. Démosthène, *Ct. Neaer.*, 116, *ap.* Farnell, *Cults of the Greek States*, III, 316, n. 18.

3. Rites célébrés par des femmes seules, et des femmes mariées. Cf. Farnell, III, 84 et 326, n. 75.

4. Cf. Farnell, V, 217, et 284, n. 342, 319, n. 124*q*.

5. Batchelor, *Ainu and their Folk-lore*, 550, *ap.* Westermarck, *The origin and development of the moral ideas* (Londres, 1906), I, 667.

6. Risley, *Tribes and castes of Bengal*, II, 232, *ap.* Westermarck, *loc. cit.*

évidemment dans les sociétés inférieures qu'il conviendrait d'en rechercher les motifs.

En tant que le sacerdoce a perpétué les pouvoirs des anciens chefs de groupes primitifs, on comprend qu'il ait été réservé aux hommes, les femmes n'ayant point en général tenu le rôle de chefs de clans En tant que le sacerdoce procède de la magie professionnelle, les femmes pouvaient y prétendre, et peut-être est-ce par là, en partie, qu'elles y sont parvenues. Car les femmes peuvent être magiciennes ou sorcières, et possédées d'un esprit aussi bien que les hommes. Elles sont, en effet, médiums d'esprits ou de dieux en différents cultes. Mais qui dit médium ne dit pas prêtresse, ni seulement magicienne ou sorcière. La pythie de Delphes n'était pas prêtresse d'Apollon Delphien. Dans la religion des Baganda le ministère du prêtre et le rôle du médium sont aussi très nettement distincts [1]. Le rôle du médium étant passif, une vertu spéciale n'est point requise pour le remplir. Il n'en va pas de même pour le sacerdoce. L'exercice de la magie suppose un pouvoir acquis : encore est-il que, même dans cette sphère d'activité, pour autant qu'il s'agit du sacerdoce magique et non de la magie noire, les femmes, d'ordinaire, n'ont pu rivaliser avec les hommes. Cette infériorité, qui tient aux conditions de développement des sociétés humaines, n'est pas expliquée pour autant. Du moins est-il nécessaire, pour s'en rendre compte, de regarder d'un peu plus près à ces conditions si l'on veut discerner ce pourquoi la femme a eu dès l'abord un rôle très réduit ou même nul dans l'organisation religieuse des sociétés. Car il s'agit de savoir pourquoi elle a été exclue, en général, de la participation active aux fonctions saintes et même souvent de la participation passive, de la simple assistance aux cérémonies sacrées.

Une explication certaine de pareil fait n'est pas plus possible qu'une explication certaine de la loi d'exogamie ou bien de l'origine du totémisme. Les causes peuvent, d'ailleurs, en être complexes, sinon dans leurs principes au moins dans l'application. On pourrait être excusable de ne pas risquer même une conjecture sur un pareil sujet lorsqu'on voit la tradition d'une tribu telle que les Arunta d'Australie se trouver en contradiction avec sa pratique : d'après le mythe, des femmes, aux temps primitifs, auraient célébré les rites totémiques [2] aussi bien que les premiers ancêtres mâles ; actuellement, au contraire, les femmes ne sont même pas admises à voir ces cérémonies, non plus que les rites principaux de l'initiation. Au surplus, cette

1. Voir, par exemple, dans Roscoe, 290 ss., comment était réglé le service du dieu Mukasa ; du reste, les femmes étaient en possession de certains sacerdoces chez les Baganda.

2. Cf. Strehlow, I, 6, 97 ; II, 44 ; Spencer et Gillen, *Native Tribes*, 432.

initiation telle qu'elle est maintenant constituée, ne concernant que les hommes, est certainement en rapport avec le privilège de ceux-ci en ce qui regarde les rites sacrés. Elle sanctionne ce privilège à moins qu'elle ne le crée. Mais de la contradiction qui existe entre le mythe, reflet d'un état de choses plus ancien, et la coutume actuelle, aussi de certaines particularités que présentent les rites d'initiation, l'on serait fondé à déduire que l'incapacité rituelle des femmes n'est pas un fait rigoureusement primordial, au moins chez les Arunta, et qu'elle résulte de changements survenus au cours des temps dans l'organisation sociale de la tribu. A une sorte d'égalité primitive entre les sexes aurait succédé une façon d'asservissement de la femme à l'homme, qui aurait pris seul en main la direction des affaires intéressant la collectivité. Ce qui s'est produit chez les Arunta a pu se produire ailleurs, et la prépondérance de l'homme aura été due au développement de la vie sociale, à la transformation des conditions générales de l'existence. L'infériorité de la femme au point de vue religieux aura été la conséquence de son infériorité au point de vue social, ou plutôt elle aura été un aspect ou une forme de cette infériorité.

Partant de l'idée du pouvoir magique, on a supposé que les femmes avaient été censées moins bien douées que les hommes à cet égard, parce que les femmes ne prenaient point, comme les hommes, part aux chasses, aux pêcheries, à la guerre. Leurs occupations ne leur permettaient point d'acquérir aptitude à ces travaux virils, et c'est pourquoi on ne les trouverait point associées aux rites de la tribu [1], ou du moins, en beaucoup d'endroits, pas de la même manière que les hommes ni au même degré. Ce doit être jusque-là, en effet, qu'il faut remonter, jusqu'à cette période relativement primitive du développement humain, où la vie des groupes comporte certaines œuvres intéressant la subsistance ou la protection de ces groupes, et qui, à raison de leur nature, sont à peu près monopolisées par les hommes. Ceux-ci, qui étaient pourvus de la force necessaire pour les accomplir, auront été de même censés doués seuls de la vertu magique indispensable pour exécuter utilement les rites qui étaient supposés en ménager le succès. Les garçons impubères et non initiés sont frappés de la même incapacité religieuse que les femmes : ce serait pour la même raison. Et d'autre part, le rôle des femmes dans certains cultes agraires pourrait tenir précisément à ce que le travail de la terre les concernait. Il leur appartenait de faire pousser le grain, comme il leur avait d'abord appartenu de ramasser les fruits spontanés du sol, et les rites du grain étaient dans leurs mains, comme ceux de la chasse et de la guerre étaient entre les mains des hommes.

1. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvœlker* (Leipzig, 1918), 21.

Que tel doive être le vrai motif de l'infériorité cultuelle des femmes, et non une sorte d'impureté congénitale, on ne sera guère tenté d'en douter si l'on considère que l'impureté paraît plutôt dérivée de l'incapacité. Les idées de pureté et d'impureté ne se rencontrent pas nettes aux degrés inférieurs de l'évolution, mais bien celles du pouvoir magique et de l'absence d'un tel pouvoir. Ainsi en est-il chez les Arunta. Telles personnes sont qualifiées pour accomplir les rites et telles autres non, mais ces dernières sont incapables et non impures; la sévère exclusion des femmes tient plutôt à ce que leur présence compromettrait le succès des rites, non à ce qu'elle souillerait des cérémonies qui sont jugées efficaces, pleines de vertu, pas précisément saintes au sens que nous attribuons à ce mot. C'est seulement quand les rites efficaces deviennent des cérémonies saintes, quand la magie se fait de plus en plus religieuse, que l'incapacité se change en impureté, en une sorte d'indignité, parce qu'alors on la comprend ainsi. Seulement, la disqualification de la femme étant une fois acquise et interprétée en impureté, cette impureté même, comprise en capacité malfaisante, a pu faire supposer que la femme était douée de pouvoirs dangereux ; et de là vient que souvent elle est censée posséder une vertu magique particulièrement redoutable ; les sorcières tiennent une plus grande place dans l'histoire des superstitions humaines que les prêtresses dans l'histoire des religions. Aussi bien les Aino et les Santal, dont nous venons de parler, rendent compte du singulier interdit qui atteint chez eux les femmes, en disant que les ancêtres ont craint de les voir utiliser la prière et les dieux à la perte de leurs maris [1].

La pureté qui est exigée dans le ministre des rites sacrés, dans l'agent du sacrifice, n'est pas d'abord une qualité morale, mais seulement l'intégrité de sa vertu mystique, de son pouvoir magique, laquelle est tout naturellement en rapport avec l'intégrité de son corps et de sa vigueur corporelle. En général, les estropiés, les mutilés, les contrefaits sont exclus de tous les sacerdoces. Et les interdits qui s'appliquent temporairement ou perpétuellement au prêtre tendent à la préservation de sa vertu magique par celle de sa force physique. Mais le primitif confond aisément une surexcitation passagère avec un accroissement de vigueur. Toujours est-il que les interdits sexuels, si fréquents dans tous les cultes primitifs et qu'on voit s'intensifier parfois en obligation de continence perpétuelle, doivent avoir leur origine dans la préoccupation de maintenir chez les ministres de l'action sacrée l'intégrité

1. Batchelor et Risley, *ap.* Westermarck, *loc. cit.*

de vertu magique par laquelle est assuré le succès de leurs opérations. Car si la continence est souvent prescrite, les eunuques, d'ordinaire, sont écartés. Le cas des prêtres de Cybèle pourrait être cité parmi les exceptions ; mais une telle exception n'est pas entière, car ce n'est pas un castrat qui est fait prêtre ; le prêtre devient tel par une castration qui est l'offrande même de sa virilité, c'est-à-dire une sorte d'action sacrée moyennant laquelle il s'associe à l'œuvre du culte dont il est le ministre [1].

L'idée de l'homme inculte sur cette matière de l'interdit sexuel semble avoir été sans raffinement : par l'acte sexuel, l'homme perd quelque chose de lui-même, de sa force, de la liberté de son esprit. L'abstention le garde contre tout affaiblissement. Cette idée que nous supposons primitive s'est maintenue dans la tradition brahmanique : le novice brahmane est tenu à la continence ; s'il manque à la chasteté, un âne, animal lubrique, est sacrifié pour réparer la faute en restituant mystiquement au novice ce qu'il a perdu de sa virilité. La part du novice au repas sacrificiel est découpée dans le membre sexuel de la victime. Ce doit être aussi pour s'incorporer la vertu spécifique de l'âne que le pénitent doit en revêtir la peau, quoique la publicité de l'observance tourne en humiliation [2]. Dans le rituel brahmanique pour le sacrifice solennel du cheval, la victime désignée doit aussi garder la continence pendant une année ; mais l'union sexuelle est si peu considérée comme impure que, le cheval à peine mort, un simulacre d'union a lieu entre la victime et la reine [3] ; la vertu du cheval consacré n'avait donc été préservée par la continence qu'en vue de son effet mystique dans cette union qui couronne le sacrifice.

Sans doute les interdits sexuels remontent-ils aux plus anciens temps de l'humanité et ne supposent-ils pas une connaissance bien nette ni peut-être une connaissance quelconque du rapport de l'acte sexuel avec la génération. En tout cas, ce n'est point ce rapport qui a déterminé l'interdit, mais la simple considération de l'acte sexuel comme occasionnant une diminution de vigueur. Le rituel brahmanique nous montre le sacrifiant du soma non seulement soumis à la continence [4], mais s'abstenant de cracher, sujet même à des restric-

1. Voir notre étude sur *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Paris, 1917), 95, 100. D'après Graillot, 95, 293, la castration des Galles serait « un sacrifice de rançon », substitué à un sacrifice humain, comme la circoncision ; hypothèse qui paraît tout à fait inadmissible pour la circoncision, et invraisemblable pour la castration, étant donnée l'économie des rites et des mythes concernant les mystères d'Attis (cf. *infr.* ch. X, III).

2. Oldenberg, 282.

3. Oldenberg, 367.

4. En cas de pollution nocturne, il doit réciter une prière pour que « la

tions spéciales, quant à la satisfaction de ses besoins naturels [1], le tout pour ne rien perdre de sa consécration, c'est-à-dire de la vertu mystique accumulée en lui par le régime auquel il s'astreint, sa consécration courant le risque de s'écouler avec tout ce qui sort de lui.

On remarquera que l'interdit sexuel chez les non civilisés ou les demi civilisés ne s'attache pas qu'aux fonctions religieuses ; il se rencontre souvent pour la guerre et pour la chasse, qui sont pour eux opérations analogues et qui s'accompagnent des mêmes observances. La raison de l'interdit est la même que pour les actes proprement religieux, ou qui seraient tels pour nous. Car l'espèce de considération mystique dont jouissent les animaux fait que la chasse et la pêche ne sont point des actes profanes, au sens que nous attachons à ce mot, et que les observances des chasseurs et des pêcheurs, en tant qu'elles ne sont aucunement requises par la technique de leur métier, affectent par là même un caractère magico-religieux. Les exemples pourraient être cités à l'infini. Un des plus curieux est celui que fournit la pêche à la baleine sur la côte de Madagascar [2] : on y trouve jeûne et abstinence sexuelle du pêcheur et de sa femme plusieurs jours avant l'expédition ; la même abstinence s'impose à tous les deux pendant toute la durée de la pêche ; au retour le harponneur, vu son état de consécration, ne doit point toucher terre, et un autre homme le porte jusqu'à sa case ; là il a commerce avec sa femme, après quoi il peut venir s'associer à la distribution de la baleine capturée. On voit comment « la vertu » du pêcheur était gardée par la continence, et comment il perd sa consécration, c'est-à-dire cette « vertu » majorée par son exploit, en s'approchant de sa femme.

L'idée d'une impureté quelconque qui s'attacherait à l'acte sexuel est étrangère à l'interdit, pour ce qui est des origines. Une telle considération est inconcevable chez l'homme inculte. C'est l'interdit plutôt qui ultérieurement a suggéré l'impureté. L'interdit s'était ancré dans la tradition des peuples sans égard aux conditions de la génération humaine qui étaient mal connues ou encore ignorées. Maintenu dans les religions comme précepte de pureté rituelle, il fit regarder comme

quantité de sève qui lui aurait échappé à son insu le puisse fortifier à nouveau ». OLDENBERG, 367, n. 3. Si le cheval du sacrifice, nonobstant la surveillance dont il est objet, s'est d'aventure accouplé, une offrande expiatoire a lieu pour lui rendre ce qu'il a perdu (*ibid.*).

1. CALAND et HENRY, *L'Agnistoma* (Paris, 1906), I, 21-22. S'il n'a pu s'empêcher de cracher ou de vomir, le consacré priera Agni, Soma et la Terre de remettre en lui « la sève » qu'il a perdue. En urinant, il dit : « Je lâche les eaux, non la postérité. »

2. VAN GENNEP, *Tabou et totémisme à Madagascar* (Paris, 1904), 252 ss.

impur l'acte sexuel désormais connu comme principe de la génération; il induisit à tenir la génération comme impure, et la continence perpétuelle comme un état de sainteté, de perfection religieuse et morale. Développement, logique à sa manière, d'un principe imaginaire. Mais la part d'illusion mystique, plus grossière dans le principe, est loin d'avoir diminué en se spiritualisant dans le développement. Il n'est pas de sujet plus important pour eux où les hommes se soient, de tout temps et jusqu'à nos jours, plus facilement résignés à penser selon le préjugé traditionnel, issu de l'ignorance et de la superstition primordiales, sans se soucier de l'expérience, de la raison, et l'on peut dire aussi de leur propre conduite.

D'autres interdits n'ont pas eu la même fortune. La privation de sommeil a passé chez beaucoup de peuples pour un moyen d'exciter ou de préserver la vertu magique. Ainsi les Aztec obligeaient les victimes de leurs nombreux sacrifices humains à rester éveillées durant toute la nuit qui précédait l'immolation [1]. On pourrait néanmoins se demander si c'est bien l'excitation provoquée par la veille qui était comprise comme un moyen d'augmenter la vertu magique [2], ou si ce ne serait pas simplement le sommeil qui aurait été censé diminuer celle-ci, étant compris comme une faiblesse. Le grand prêtre des Juifs devait s'empêcher de dormir pendant la nuit d'avant la grande expiation, et la tradition a retenu les divers moyens auxquels on avait recours pour l'empêcher de succomber au sommeil [3], la veille étant par elle-même regardée comme une préparation aux fonctions saintes.

Le jeûne est une pratique de même genre, et il se pourrait ici encore que l'excitation provoquée par l'abstinence ait été censée accroître la puissance magique [4], ou bien qu'on ait craint de compromettre cette puissance par l'ingestion d'aliments qui portaient en eux-mêmes une autre vertu; d'autres motifs peuvent avoir suggéré la pratique du jeûne à l'occasion des funérailles. En tout cas, le jeûne, comme la continence, a été bientôt compris en moyen de pureté rituelle, tout indiqué avant la participation aux choses saintes. Même dans le christianisme, où la cène avait commencé par se tenir à la façon d'un repas ordinaire [5], le jeûne n'a pas tardé à être admis comme une préparation convenable à la communion eucharistique. Mais la raison

1. Sahagun, 86, 87, et *passim* dans la description des fêtes.
2. Preuss, 32.
3. *Mischna Joma*, éd. Meinhold (Giessen, 1913), 35.
4. Preuss, *loc. cit.*
5. Cf. I Cor. xi, 20-22.

de tous ces interdits, pour ce qui est des origines, est à chercher dans la préoccupation de préserver ou d'accroître la vertu magique du participant à l'action sacrée. Il lui importait de pouvoir dire, comme les prêtres d'Égypte apportant l'offrande au dieu : « Je n'ai pas affaibli mon charme protecteur, aucune impureté ne m'accompagne » [1].

L'incapacité religieuse et l'impureté peuvent résulter de l'incompatibilité qui est supposée entre des influences diverses. Le contact des cadavres, la participation aux funérailles sont des cas fréquents d'interdit religieux d'où l'on se dégage par certains rites. C'est que l'on s'est trouvé sous l'influence d'un mort ou de la mort, et que l'on emporte sur soi cette influence qui est dangereuse. D'où nécessité des rites de purification ou d'élimination par lesquels le vivant s'y soustrait. C'est cette influence qui paralyserait la vertu de l'homme pour les fonctions sacrées, ou bien qui le rendrait impur eu égard à la participation au culte des dieux. L'influence du mort ou de la mort est une influence équivoque, malfaisante, et il est naturel qu'on s'y dérobe autant qu'on le peut; eu égard à l'influence des esprits bienfaisants et des dieux, elle peut sembler d'ordre inférieur, et on la regarde alors comme une contagion d'impureté. Il en va souvent de même des pratiques d'un culte à l'égard d'un autre culte, d'un culte étranger ou périmé à l'égard de la religion officielle. Au Japon, celui qui a participé à des cérémonies bouddhiques est provisoirement impur pour les cérémonies de la religion nationale [2]. Et si, en règle générale, un étranger se trouve par là même disqualifié pour un autre culte que celui de son peuple, c'est qu'il vit dans une sphère spéciale d'influences sacrées, qui ne pourraient sans inconvénient pour tous être mises en contact avec d'autres. C'est en partie du moins par ce sentiment qu'il convient d'expliquer l'interdiction des cultes étrangers dans l'antiquité israélite, lorsque l'idée que l'on se faisait du dieu ne l'élevait pas encore essentiellement au-dessus de toutes les divinités voisines. Saint Paul lui-même n'est pas très loin de ce point de vue quand, pour écarter les fidèles de la participation aux repas de sacrifices païens, il leur fait remarquer qu'ils ne sauraient être à la fois commensaux des démons et commensaux du Christ [3]. Ce n'est point seulement pour lui une question de convenance ou de logique, ou de devoir religieux, mais il perçoit une sorte de contradiction naturelle, d'opposition physico-morale entre la communion aux dieux païens dans leurs sacrifices et la communion au Christ dans la cène.

1. Moret, 96.
2. Aston, *Shinto* (Londres, 1905), 255.
3. I Cor. x, 21; *supr. cit.*, p. 29, n. 3.

Dans ces conditions, l'on comprend que plus le rôle d'un homme est considérable dans l'action sacrée, plus grandes sont les précautions dont on doit l'entourer pour qu'il conserve en tout temps, surtout à l'époque des cérémonies saintes, le maximum de sa vertu. De là les règles parfois très pesantes et très incommodes qui se sont imposées un peu partout aux royautés primitives ou bien à certains prêtres, qu'ils aient été ou non substituts des rois dans les fonctions sacrées. L'étiquette du roi d'Ouganda, que nul ne devait voir manger [1], celle du Mikado, celle du Fils du Ciel, celle du Pharaon d'Égypte, le régime très particulier auquel était soumis à Rome le flamine de Jupiter, ou bien celui que suivait le grand prêtre de Iahvé à Jérusalem, n'avaient pas été institués pour relever l'honneur et la dignité de la personne royale ou sacerdotale, mais pour la préservation de sa sainteté, pour prévenir la fuite ou la diminution de sa vertu mystique. Ce n'était point dans leur intérêt, mais dans l'intérêt commun, qu'on leur faisait suivre ces règles; et l'on sait que le roi de Némi n'a pas été le seul que sa fonction ait prédestiné à une mort violente, pour garantir par un renouvellement périodique l'intégrité de la vigueur mystique dans le titulaire d'une royauté sacerdotale. Jusqu'à notre temps les rois des Zoulou devaient mourir dès qu'il leur poussait des cheveux blancs [2]. Jadis les rois de Sofala, qui faisaient la pluie et le beau temps et recevaient des honneurs presque divins, devaient se suicider dès qu'ils perdaient une dent de devant ou donnaient quelque autre signe de décrépitude [3]. Chez les Dinka du Nil Blanc, le faiseur de pluie n'a pas le droit de vieillir ou d'être gravement malade : dès qu'il se sent atteint sérieusement, il se fait enterrer vif [4]. C'est que le prêtre malade et le vieux roi ne sont plus capables de pourvoir à l'économie du monde et au bien-être de la tribu. Avec la vigueur physique la vertu mystique est censée leur manquer. Les Dinka pensent que si leur grand faiseur de pluie s'attardait à mourir de vieillesse ou de maladie, c'est la tribu entière qui deviendrait malade, et la terre stérile, et les troupeaux inféconds.

Cette vertu du sacerdoce est dite esprit saint dans le culte chrétien. C'est toujours l'antique vertu par laquelle sont adaptés à leur ministère les agents des rites sacrés. On la conçoit comme un pouvoir inamissible en principe bien que réglé dans son exercice par la discipline hiérarchique de l'Église. Pouvoir sacramentaire personnifié

1. Roscoe, 207.
2. Frazer, *The Dying God* (Londres, 1911), 37.
3. Frazer, *loc. cit.*
4. Seligmann, art, *Dinka*, dans Hastings, *Encycl. of Religion and Ethics*, IV, 711.

en troisième membre de la Trinité divine, mais toujours pouvoir, toujours vertu, toujours expression de l'idée qui se remarque dès le début de l'évolution religieuse, l'idée d'une puissance particulière dont certaines personnes sont investies pour l'accomplissement de certains actes qui ont aussi un caractère sacré. De même que la vertu du sacrifice et des sacrements chrétiens, la vertu du sacerdoce est rattachée à Dieu comme à sa source et à son auteur, au Christ comme à son instituteur historique. Mais la notion de puissance demeure essentiellement la même que dans les cultes primitifs et dans les religions de l'antiquité.

III

On peut considérer comme éléments de l'action sacrée la matière sur laquelle s'exerce cette action, le geste ou le rite qui s'accomplit sur cette matière, et la formule qui souvent accompagne le geste. De la vertu de ces trois éléments, mise en mouvement par l'opérateur, résulte la puissance de l'action rituelle.

Une vertu est présupposée dans la matière du sacrifice, car cette matière n'est jamais indifférente, et le choix en est déterminé originairement par l'objet de l'action sacrée. C'est cette vertu que dégage le geste rituel et que la formule liturgique conduit en en faisant l'application à des fins spéciales. Dans les rites de prémices, qui ont pour but de ménager l'utilisation des choses naturelles et d'en assurer la reproduction, la matière de l'action sacrée se désigne d'elle-même ; elle contient la vertu de son espèce ; la partie qu'on affecte à l'action sacrée est censée contenir cette vertu tout entière ; c'est cette vertu, l'esprit de l'espèce végétale ou animale, que l'on amortit afin de pouvoir user impunément du reste de la moisson et du troupeau, tout en rendant par la même occasion cet esprit à la liberté d'une renaissance nouvelle pour la reproduction de l'espèce dont il s'agit, Quand l'esprit de la végétation ou celui d'une saison sont censés incarnés dans une victime animale ou humaine pour les sacrifices agraires ou pour les rites proprement saisonniers, c'est qu'une participation mystique, supposée ou établie entre la victime et l'esprit, rend l'une dépositaire de l'autre, identifiant la victime à l'objet naturel qu'elle représente.

C'est pourquoi le choix de la victime n'est pas arbitraire, non seulement quant à l'espèce mais quant à l'individu et à ses qualités. De même que l'agent du sacrifice doit être parfait en humanité pour être parfait en vertu mystique, de même la victime doit être par-

faite en son espèce pour posséder intégralement la vertu de celle-ci. Les conditions de sexe, d'âge, de vigueur, de couleur, s'il y a lieu, seront déterminées, et certaines de ces conditions pourront varier selon l'intention du sacrifice. Ce n'est point simplement par motif de logique, ou d'esthétique, ou de convenance, que les anciens Grecs sacrifiaient des victimes de couleur claire aux dieux célestes, et des victimes sombres aux dieux infernaux, que les Romains immolaient à Jupiter des taureaux blancs : il y a une vertu jusque dans la couleur, et sans doute on assombrirait les êtres de lumière en leur sacrifiant des victimes noires. La victime porte si véritablement en elle-même la vertu du sacrifice que souvent l'on déduit de la façon dont elle se conduit en y venant le succès de l'action sacrée. Et c'est probablement aussi à raison d'une vertu innée en elle que l'on a cherché dans ses entrailles les secrets de l'avenir. Il est requis parfois que la victime du sacrifice soit vierge, et non seulement quand il s'agit de victime humaine.

Les conditions qui d'abord ont été déterminées d'après les exigences de l'action et l'objet du sacrifice sont supposées ensuite avoir été réglées par la volonté des dieux, et elles sont observées par obéissance à cette volonté. La perfection de la victime, requise pour le succès de l'action rituelle, devient une condition d'exaucement, parce qu'une victime imparfaite ne saurait plaire aux dieux, n'étant pas digne d'eux. Mais les dieux sont supposés attacher d'autant plus d'importance aux qualités de la victime que celles-ci ont été réclamées d'abord comme indispensables pour le succès de l'opération sacrée. « Les dieux bouleversent notre existence pour un rite mal observé », disait Euripide [1].

Dans les sacrifices de purification qui ont un caractère éliminatoire le choix de la victime n'est pas soumis à des conditions aussi strictes : il ne s'agit pas d'utiliser la vertu qui est dans cette victime, mais de dériver sur celle-ci une influence pernicieuse qu'on tâchera de détruire avec la victime elle-même. L'opération est donc orientée dans une autre sens que le sacrifice d'efficacité positive, celui qui réalise pleinement l'idée de l'action sacrée. Ici la perfection de la victime n'importe pas essentiellement à l'efficacité du rite : il importe seulement qu'elle soit suffisante pour attirer l'influence ou l'esprit dont on veut se débarrasser, et l'on ne se fera pas, à l'occasion, scrupule de tromper l'esprit, voire de l'annihiler dans la mesure du possible [2].

1. *Iphigénie à Aulis*, v. 24-25.
2. Cette économie essentielle de l'exorcisme est gardée dans le miracle évan-

Certains éléments naturels sont doués d'une vertu éminente qui est utilisée de diverses manières dans les rites religieux et spécialement dans les sacrifices : par exemple, l'eau, le sang, le feu.

L'eau est le grand moyen de purification rituelle, parce que l'eau lave et nettoie. Elle est censée emporter les contagions invisibles, les souillures que les sens ne perçoivent pas, tout comme elle enlève les souillures matérielles et visibles. Mais elle contient aussi une vertu vivifiante, un principe de régénération, elle rafraîchit l'homme épuisé, elle fait pousser la plante. Elle sera donc employée ailleurs que dans les rites de purification et elle pourra servir à des libations dont on attendra un effet positif. « L'œil d'Horus », le principe de vie et de résurrection qui est dans les sacrifices égyptiens, est aussi dans les eaux sacrées qui servent à l'aspersion des statues divines ou dans le rituel funéraire [1]. Dans le rituel brahmanique du Soma, la femme du sacrifiant, à un moment solennel de la liturgie, verse sur elle de l'eau en rite de fécondation [2]. Et ce qu'on peut trouver de plus net sur la vertu mystique de l'eau se lit dans le rituel catholique de la bénédiction des eaux baptismales le samedi saint. Il s'agit, il est vrai, d'une vertu spirituelle et surajoutée à la vertu naturelle de l'eau, mais elle paraît liée, par la volonté de Dieu et l'effet du rite, à l'élément matériel, aussi étroitement que le serait une vertu purement magique. Car le rituel ne manque pas de rappeler d'abord l'esprit de Dieu qui dès le commencement était porté sur les eaux « afin que l'eau naturelle conçût la vertu de sanctification » ; et maintenant ce sera « une source vivante, une eau régénératrice », où est « descendue la vertu du Saint-Esprit » [3].

Une importance spéciale a été presque généralement attribuée au sang. Il est vrai que, dans l'Inde védique, le sang va aux mauvais esprits avec les déchets et les excréments de la victime [4]. Mais on

gélique des porcs de Gérasa (MARC, v, 1-20 ; MATTH. VIII, 28-34 ; LUC, VIII, 26-39).

1. MORET, 172. « Paroles à dire en tournant derrière la statue par quatre fois : « Purifié, est Amon-Râ, seigneur de Karnak. Je te lance l'eau qui est dans les vases, l'œil d'Horus ; ton œil t'est offert, ta tête t'est offerte, tes os te sont offerts, et ta tête est établie sur tes os par devant Seb. Thot l'a purifiée de ce qui ne doit pas t'appartenir. » On voit qu'ici les idées de purification et de vivification sont étroitement associés.

2. CALAND et HENRY, II, 371.

3. « Deus cujus spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet,... Sit fons vivus, aqua regenerans... Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus sancti, et totam hujus aquæ substantiam regenerandi fœcundet effectu. »

4. OLDENBERG, 309. Noter que c'est une véritable offrande. Dans le rituel du sacrifice animal, *l'adhvaryu* (prêtre servant, celui qui accomplit les actes rituels,

peut douter que ce trait soit primitif. Il semble plutôt porter en lui-même l'attestation de sa postériorité : le sang est attribué à ces esprits, parce que, de temps immémorial, à l'âge de non civilisation, il était donné à tous les esprits ; il est resté aux mauvais quand s'est organisé le culte de dieux supérieurs, et ce ne doit pas être sans intention, sans l'intervention réfléchie d'un sacerdoce, sans motif de théologie spéciale, que le sang a été ainsi confondu avec les moins nobles éléments de la victime pour servir de pâture à des esprits inférieurs, plus ou moins redoutés, encore que dédaignés. Du reste, l'emploi de la *vapa*, partie de l'épiploon, qui est réservée aux dieux [1], supplée à celui du sang, cette partie étant vitale dans l'opinion de beaucoup de peuples.

C'est comme élément de vie que le sang prend une si grande place dans les sacrifices. Celle qu'il a dans les rites de purification et d'expiation tient pour une bonne part à sa qualité de liquide [2] ; mais d'ordinaire c'est plutôt sa vertu vivifiante qui est en relief. Si les esprits des morts et les esprits en général, si même les dieux ont soif de sang, c'est que « la vie est dans le sang » [3], et que, pour ce motif, le sang entretient la vie des esprits et des dieux. Chez les Arunta d'Australie, on fait boire du sang humain au malade dans des conditions que l'on peut déjà qualifier de rituelles [4], et il est aisé de comprendre pourquoi ailleurs l'on a cru devoir abreuver de sang et les morts et les dieux. Le sang était devenu si bien la part de Dieu dans le rituel israélite qu'il a été défendu aux hommes de s'en nourrir. « Vous ne mangerez pas la chair avec sa vie [5] », dit Dieu à Noé. Et dans le *Lévitique* [6] il dit à Moïse : « Je vous ai donné le sang comme moyen d'expiation sur mon autel pour vous-mêmes ; car le sang fait expiation par la vie » qu'il contient. Théorie vague de substitution, qui vient après coup justifier une offrande dont le motif a d'abord

la fonction principale étant celle du *hotar*, ou prêtre récitant) creuse une fosse y jette sans mot dire la panse et les excréments de la bête (au point de vue magique tout cela peut avoir sa vertu), puis il verse le sang par-dessus en disant : « Tu es la part des démons. » Et le sacrificiant dit : « Ceci est pour les rakshas, non pour moi », comme il dit après les offrandes aux dieux : « Ceci est pour (tel dieu), non pour moi ». SCHWAB, *Das altindische Thieropfer*, (Erlangen, 1886), 132.

1. Voir SCHWAB, III ss.

2. Cf. l'emploi du sang chez les Arunta dans les rites de pluie. STREHLOW, III, I, 182.

3. LÉV., XVII, 11.

4. SPENCER et GILLEN, *Nat. Tribes*, 464.

5. GEN. IX, 4.

6. LÉV. XVII, 11.

été autre. Iahvé, comme les esprits, comme d'autres dieux, a été d'abord avide de sang pour lui-même, et ce n'est pas pour la purification des hommes ni pour l'expiation de leurs fautes que l'on a d'abord porté le sang à son autel ; si jadis on apaisait sa colère par le sang des victimes, ce n'était point en manière de compensation, — à quoi d'ailleurs lui aurait servi l'oblation du sang animal ou du sang humain s'il n'avait tiré aucun parti ni de l'un ni de l'autre ? — mais pour satisfaire son appétit.

Sacré par la vie qu'il contient et comme part de la divinité, le sang devient chez certains peuples, notamment chez les Israélites et chez les Arabes, une sorte de sacrement universel. Le sang d'abord est une offrande et même la part essentielle de la divinité dans le sacrifice ; il est aussi un moyen de purification ; il est encore un moyen de protection. Le sang sur la porte des maisons garantit les Israélites contre l'esprit exterminateur dans la nuit de la Pâque [1]. Ce cas n'est pas isolé, et rien n'est plus fréquent que l'emploi du sang comme moyen de protection sur les personnes et sur les choses. Non moins fréquent est l'emploi du sang comme moyen de consécration.

Certains liquides employés comme boisson peuvent avoir les mêmes vertus que l'eau et que le sang. Le vin, par exemple, a été, dans plusieurs cultes de l'antiquité, comme un succédané du sang ; et jusque dans la cène chrétienne il est censé contenir mystiquement le sang même du Christ. Le soma, dans la tradition védique et brahmanique, le haoma dans le culte avestique sont des breuvages divins, principe de vie et d'immortalité, matière d'offrande et objet de culte. Car ils sont divinisés, tout en étant présentés aux divinités. Mais cette divinisation ne fait qu'accentuer le caractère sacré qui, dans tous les cultes, appartient aux matières de sacrifices. Et il n'est guère de divinité, si haute et transcendante qu'elle soit devenue, dont les origines ne soient, de manière ou d'autre, aussi humbles que celle du dieu Soma.

Le feu aussi a été dieu et il ne pouvait manquer de le devenir. Il n'est point ordinairement matière d'offrande, mais il est, en beaucoup de cultes, moyen d'oblation, et il a été d'abord moyen d'action sacrée, soit positive, soit négative, c'est-à-dire éliminatoire et purifiante. Un élément si vivant ne pouvait qu'être doué d'une vertu magique très considérable ; c'est à raison de cette vertu qu'il a été divinisé dans certains cultes quand la personnification des forces naturelles a créé les dieux. Soit en même temps, soit ailleurs il a pu être regardé comme un moyen convenable pour transmettre aux

1. Ex. XII, 7-13.

esprits, surtout aux dieux célestes, leur part du sacrifice. C'est qu'alors on regarde les dieux eux-mêmes comme des êtres spirituels, — ce qui ne veut dire aucunement qu'on les conçoive comme des intelligences pures, — qui se nourrissent de l'esprit ou de la vertu des choses qu'on leur offre. Le feu du sacrifice dégage cette vertu de l'offrande et la porte aux dieux dans la fumée des offrandes brûlées. Combien de dieux se sont délectés dans la fumée du sacrifice, on ne saurait le dire. Mais nul n'ignore que Iahvé lui-même avait cette odeur pour infiniment agréable, et, s'il s'est résolu à ne plus faire de déluge, c'est après avoir aspiré la fumée du sacrifice que Noé lui offrit en sortant de l'arche [1].

On a pu voir par le mythe de la création du soleil et de la lune chez les Aztec [2] comment était comprise au Mexique la vertu magique du feu. Les deux dieux qui se sont précipités dans le foyer préparé sont dans les conditions de toutes les victimes d'holocauste ; pour la circonstance ils ne sont pas autre chose que victimes, et le feu est censé avoir agi sur eux comme il agissait sur les victimes humaines que l'on faisait passer par le même rite. C'est donc un être vivant, un être de chair qui était jeté dans le feu. Le feu détruisait, décomposait, volatilisait le corps de la victime, mais il ne détruisait pas, il libérait plutôt sa vertu spirituelle ; sans doute même la fortifiait-il en lui communiquant quelque chose de sa propre essence et de sa propre vertu. Du moins dans le cas cité parait-il évident que les deux dieux sacrifiés, qui, avant le sacrifice, n'étaient pas des êtres de lumière, ne deviennent tels que grâce à leur passage dans le feu ; et s'ils le deviennent, ce ne doit pas être seulement parce que le feu a dégagé d'un corps opaque un esprit naturellement lumineux, mais parce qu'il a pour le moins contribué à faire lumineuse l'essence qu'il dégageait de ce corps. Ailleurs le feu aura bien pu aussi communiquer aux victimes brûlées quelque chose de sa vertu.

Le cas cité se présente comme une action sacrée de caractère plutôt magique, non comme une oblation sacrificielle, mais il permet de constater combien cette action et cette oblation, qui seraient pour notre logique choses si différentes, sont pour une autre mentalité, pour une mentalité mystique, non scientifique, — ne disons pas pour une mentalité inculte, — choses connexes et même à peu près sinon tout à fait identiques. Le sacrifice mythique, en effet, ne s'adresse à personne : c'est le moyen que prennent les dieux pour créer le soleil

1. Gen. viii, 21. « Et Iahvé flaira l'odeur agréable, et Iahvé se dit : « Je ne maudirai plus la terre à cause de l'homme. »

2. *Supr.*, p. 20.

et la lune. Le même sacrifice, réel, accompli par les hommes, sert à entretenir le feu des astres, à renouveler les forces du soleil, à le recréer ; il est encore magique, il est toujours une action qui porte en elle-même sa vertu ; mais il est déjà une oblation sacrificielle ; car, si, d'une part, la victime incarne le dieu à régénérer, si elle est encore la divinité sacrifiée, elle est, d'autre part, offerte à cette divinité même pour rajeunir sa vigueur. Un pas de plus, et la victime cessant d'être mystiquement identifiée au dieu, l'idée d'oblation recouvrant sans la détruire l'idée d'action magique, l'on rencontrerait la notion commune du sacrifice dans les religions historiques des peuples méditerranéens.

A mesure que se différencie la personnalité du dieu, que s'accentue la notion d'offrande, que l'action sacrée se dissimule en quelque manière sous un hommage rendu à la divinité, les conditions spéciales qui avaient été réclamées d'abord par l'objet propre de l'action perdent quelque chose de leur signification et de leur raison d'être, et les rituels tendent à s'unifier, à se condenser en cérémonies complexes qui peuvent s'appliquer à toutes les fins auxquelles répondaient d'abord des rites spéciaux. Ainsi s'atténue la vertu spéciale de chaque élément, pour se confondre dans l'efficacité générale qui est attribuée à l'oblation. Lorsque les prophètes d'Israël s'avisèrent de trouver que Iahvé ne humait pas d'encens, ne mangeait pas de viande, ne buvait pas de sang, et que, par conséquent, les sacrifices lui étaient en eux-mêmes absolument indifférents, ni l'odeur, ni l'aliment, ni le breuvage ne lui étant d'aucune utilité [1], ils préparèrent d'abord, sans l'avoir autrement voulu, une systématision des coutumes sacrificielles qui a fait de tous les sacrifices, au moins théoriquement, l'expression matérielle d'un hommage de respect et de reconnaissance à la divinité, et, à plus longue échéance, lorsque le temple eut été définitivement détruit, l'abandon complet d'une économie de rites qui avait à peu près perdu toute valeur intrinsèque. Ce cas d'une religion fondée d'abord sur le sacrifice, et d'où le sacrifice a totalement disparu sans que cette religion même ait succombé, pourrait bien être unique dans l'histoire. Mais dans toutes les religions historiques une évolution s'est ébauchée dans les conditions matérielles du sacrifice, sous l'influence de l'évolution générale qui s'accomplissait dans les idées religieuses. A Rome, la vache des Fordicidia avait été, comme nous l'avons dit [2], immolée d'abord pour faire pousser les produits du sol ; on continuait le rite sans plus croire à son efficacité directe, et l'on

1. Voir, par exemple, Is. 1, 11-14.
2. *Supr.*, p. 28.

sacrifiait la vache à Tellus ; dans ce sacrifice d'oblation la circonstance de la vache pleine n'avait plus qu'une valeur de symbole, et l'on aurait pu, tout aussi bien, honorer Tellus en lui sacrifiant une génisse ou un taureau. De là vient que, dans les religions à dieux personnels, se constituent des types généraux de sacrifices rituels que l'on peut multiplier à toutes fins, la vertu mystique de l'oblation étant comme indifférente et non spécifiée, et l'effet commun de ces sacrifices étant d'être agréables au dieu, qui est libre ensuite de répondre aux intentions particulières des sacrifiants : c'est ainsi que les rois d'Égypte et de Babylone se plaisaient à enrichir le service des temples, que les Grecs multipliaient leurs hécatombes et les Israélites leurs holocaustes. Les sacrifices peuvent même se ramener à un type unique, comme il est arrivé, par exemple, chez les Parsis et dans le culte chrétien.

L'ancienne religion perse et même les mystères de Mithra connaissaient une grande variété de sacrifices. La religion de l'Avesta met au premier plan le sacrifice sacerdotal du haoma, mais elle n'ignore pas, elle ne supprime pas en principe les sacrifices animaux. Ces derniers sacrifices ont disparu peu à peu au cours de l'histoire, et il ne reste actuellement que le sacrifice du haoma, associé au culte du feu, régime de sacrifice purement sacerdotal, sacrifice unique que les prêtres célèbrent avec quelques variantes de formulaire, soit aux fêtes de saison, soit dans toutes les occasions où la dévotion des particuliers le réclame [1]. Le breuvage sacré du haoma, avec les quelques petits pains et le petit morceau de graisse, débris du sacrifice animal, qui figurent dans la première partie du service religieux, se trouve être la seule matière d'oblation qui subsiste dans la religion des Parsis. Ainsi la matière du sacrifice est censée pourvue d'une efficacité générale qui permet de l'adapter à toutes les fins particulières. Cette efficacité s'exerce aussi bien d'ailleurs sur le régime des saisons que pour le salut des hommes.

A certains égards l'eucharistie chrétienne se présente dans les mêmes conditions que le Yasna. En se séparant du judaïsme, le christianisme primitif n'a rompu qu'en apparence avec l'idée et la pratique du sacrifice. Comme le judaïsme de la dispersion, dès avant la ruine du temple en l'an 70, ignorait pratiquement le sacrifice sanglant, si ce n'était à l'occasion du pèlerinage à Jérusalem, le christianisme naissant ne connut que des assemblées de prière et de mutuelle édification, mais annexées à un repas commun dont la signification religieuse, acquise dès le début, grandit rapidement, si rapidement que,

1. Henry. *Parsisme*, 163 ss.

dès la fin du premier siècle, le repas n'était plus qu'un acte religieux, un rite sacré. Les éléments essentiels de ce repas, le pain et le vin, qui étaient matière d'oblation dans les cultes méditerranéens, se trouvèrent être la matière et le moyen de la communion au Christ immortel, aussi le symbole commémoratif de la mort de Jésus, interprétée en sacrifice sanglant que le Christ lui-même aurait offert à Dieu pour la rédemption des hommes. Le pain et le vin ne sont point par eux-mêmes matière d'oblation dans le sacrifice chrétien ; ils sont devenus cependant moyen d'oblation, parce que l'Église a pensé renouveler, à l'occasion de la scène, l'oblation mythique du Calvaire, et qu'elle offre à Dieu, avant d'en nourrir les croyants, « le pain de la vie éternelle et le calice du salut [1] », le corps et le sang du Christ, figurés et contenus dans le pain et le vin.

La matière du sacrifice chrétien n'a donc pas d'efficacité spéciale : originairement c'est matière commune d'oblation alimentaire dans les cultes de civilisés. De plus, c'est une matière symbolique, — et il y aura lieu de revenir sur ce point dans le chapitre suivant, — en rapport dans le rite avec un mythe de salut universel, incorporant cette idée et même l'être divin, auteur du salut. Ainsi la matière du sacrifice chrétien est divinisée comme celle du sacrifice védique du soma et comme celle du sacrifice avestique du haoma, mais dans des conditions différentes. Car l'élément n'est pas déifié en lui-même ; il ne l'est que par identification mystique au Christ Sauveur. Et ceci est de conséquence pour l'application du sacrifice chrétien, plus universelle encore que celle des sacrifices précités, mais autrement comprise. Ces sacrifices, dont la matière est un produit naturel, sont censés agir directement sur le monde physique et dans le monde spirituel ; ils sont beaucoup plus près de la magie primitive que le sacrifice chrétien. La vertu mystique de celui-ci n'est point celle du pain et du vin, mais celle du Christ immortel, et elle n'a pas d'application directe à l'ordre cosmique, mais à l'ordre du salut, bien qu'il ne soit pas de bien naturel, d'avantage temporel, même d'intérêt privé à quoi elle ne puisse être indirectement coordonnée. Il convient toutefois d'observer que son objet essentiel, qui est d'être un principe d'immortalité ou un moyen de communion universelle des croyants avec et dans le Christ, reste en rapport avec son caractère et sa vertu naturelle d'aliment.

Le geste rituel est un autre élément de l'action sacrée. C'est par le geste que la matière du sacrifice est utilisée pour l'action, et la parole

1. « Panem sanctum vitæ æternæ et calicem salutis perpetuæ », dans la prière qui suit la consécration.

souvent définit et même complète l'efficacité du geste. Le geste est nécessaire pour la présentation de l'offrande, si le sacrifice a pris le caractère d'une oblation. Il est nécessaire également pour la destruction de la matière sacrificielle, s'il s'agit d'un sacrifice complet, où la mort de la victime est la partie essentielle et la condition de son efficacité. A cet égard et dans cette mesure, le geste rituel n'est que la part d'activité humaine qui est indispensable au traitement de la matière du sacrifice, à l'accomplissement même de l'action sacrée ; et l'efficacité du geste ne se limite pas à son résultat visible, elle se confond avec l'efficacité de l'action. Indépendamment des gestes indispensables à l'action même du sacrifice, il y a des conditions d'attitude, de costume, vêtement ou ornementation du corps, d'outillage, qui sont de même plus ou moins prescrites par le caractère du rite dont il s'agit ; et ici la sainteté de l'attirail cultuel peut bien ne résulter pas toujours de son emploi, mais être acquise préalablement à celui-ci et contribuer pour sa part à l'efficacité de l'action sacrée. Les gestes essentiels et accessoires de l'action sacrée sont par rapport à l'effet invisible et invérifiable de cette action une sorte de symbole : à ce titre il en sera de nouveau parlé au chapitre de la figuration rituelle. Mais par rapport à cet effet invisible le geste apparaît lui aussi pourvu d'une vertu transcendante et véritablement sacramentelle ; et c'est pourquoi il convenait de le mentionner ici.

Il en va de même pour le formulaire sacré. L'action sacrée s'accompagne généralement de discours. Chez les Arunta d'Australie, pendant que les figurants des rites totémiques accomplissent en silence les rites traditionnels, qui, consistant d'ordinaire dans l'imitation du totem, ne comportent pas de discours, les anciens exécutent la récitation ou la cantilène propre de la cérémonie, récitation qui est aussi une description des gestes du totem accomplis par les figurants [1]. Cette récitation complète donc le geste et elle en précise le sens, elle détermine l'objet du rite et elle est censée contribuer avec le geste même à l'efficacité de celui-ci ; elle fait partie intégrante de l'action sacrée. Or ce qui se remarque en cette première ébauche de l'action liturgique se retrouve dans ses formes plus hautes. Les chants des Arunta ne sont point des prières, ce sont plutôt de simples incantations. Dans les religions à dieux personnels les formules dont s'environnera l'action sacrée affecteront plus ou moins le caractère de prières où l'on demandera aux dieux l'effet que l'on attend du sacrifice ; mais on ne renoncera pas facilement à leur prêter une autre efficacité que

1. Cf. Strehlow, III, 1, 5-6.

l'influence morale d'une sollicitation appuyée par une offrande. La prière rituelle possède une vertu, et nous avons déjà dit que dans le sacrifice chrétien la formule de consécration demeure efficace par elle-même, soit que l'on attribue cette efficacité à une prière, à une *épiclèse*, invocation à l'Esprit saint, comme l'Église orthodoxe, soit qu'on l'attribue à la seule répétition des paroles du Christ instituant l'eucharistie, comme fait l'Église romaine [1].

IV

Les circonstances de lieu et de temps ne peuvent pas être indifférentes à l'action sacrée.

Les Arunta ont leurs lieux totémiques où doivent s'accomplir les rites. Ce sont ordinairement des endroits où fréquente le totem ; en tout cas, c'est là qu'il faut être pour agir sur lui [2]. De même dans les cultes plus développés les esprits ont généralement leurs places où on peut utilement leur adresser des offrandes ; et les dieux pareillement ont leurs lieux de prédilection, où il convient d'accomplir les actes sacrés qui les concernent. La localisation des forces mystiques et des puissances invisibles est un fait universel dans les religions antiques ; et même le christianisme ne fait pas exception. Partout les lieux saints ont existé bien avant les temples bâtis, et des arbres, des pierres, des sources ont été sièges d'esprits avant qu'on ne fabriquât des statues pour servir de doubles visibles ou de support aux divinités.

On sait quelle était l'économie des anciens sanctuaires israélites : chaque bourgade avait son lieu de culte, de préférence sur une hauteur voisine ; et là était l'autel, monceau de terre ou de pierres brutes sur lequel on immolait les victimes [3], et près de l'autel la stèle et le pieu sacrés [4] qui ont dû être originairement non le symbole mais le siège de la divinité ; c'est là seulement qu'on trouvait le dieu, et là seulement qu'on pouvait sacrifier. Une simple pierre pouvait, à l'occasion, suffire, mais elle était indispensable. On raconte [5] que

1. L'idée romaine tient davantage de l'incantation, mais la croyance occidentale fut assez longtemps flottante sur ce point, et il reste encore des traces d'épiclèse dans le canon de la messe latine (prière *Supplices*). Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien* [5] (Paris, 1909), 184-185, et Lawson, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1910, pp. 589-595.

2. Strehlow, III, 1, 2.

3. Ex. xx, 24-25.

4. Emprunt d'Israël aux anciens cultes cananéens. Cf. I Rois, xiv, 23.

5. I Sam, xiv, 32-34.

l'armée de Saül, affamée après un combat victorieux contre les Philistins, s'était mise à égorger tout à même sur le sol les animaux de butin : c'était chose abominable dans l'antiquité israélite, les animaux domestiques ne devant être tués que rituellement. Saül averti fait apporter une grosse pierre, pour qu'on y fasse couler le sang, et ainsi la pierre devient un autel, un sanctuaire, presque une image ou un double de Iahvé. Comme les anciens dieux, celui d'Israël était si bien lié au sol que Naaman le Syrien, après avoir été guéri de la lèpre par Élisée, emporte dans son pays deux sacs de terre israélite afin de pouvoir offrir des sacrifices à Iahvé sur un terrain à lui propre [1]. Même la centralisation du culte à Jérusalem s'est accomplie en partant d'un principe moins élevé qu'il ne paraît d'ordinaire aux historiens de la religion israélite : Iahvé avait usurpé les anciens lieux de cultes cananéens, et le peuple disait qu'il y avait mis son nom ; mais les promoteurs de la réforme de Josias soutenaient que Iahvé n'avait mis son nom que sur le sanctuaire de l'arche, et que par conséquent le seul endroit légitime pour les sacrifices de Iahvé était le temple de Jérusalem [2].

La localisation des dieux dans les temples et dans les statues a quelque chose de plus artificiel que leur localisation sur une hauteur, dans un bouquet d'arbres, ou tel autre endroit qui pouvait sembler témoigner par lui-même d'une présence divine. Mais les dieux qu'on logeait ainsi dans des maisons comme des chefs, et que l'on figurait en images, tendaient pour le moins à se dégager des objets naturels dont ils personnifiaient l'énergie ; ce sont ces dieux personnels que l'on traitait en rois et que l'on représentait le plus ordinairement comme des hommes. D'ailleurs ni l'endroit où on se flattait de les amener n'était choisi au hasard, ni la demeure arbitrairement construite. Des précautions étaient prises pour que le séjour pût agréer au dieu, et nous verrons bientôt comment les temples des dieux, à cet effet, ont été souvent la représentation mystique de leur séjour naturel. De plus, temples et statues étaient consacrés, c'est-à-dire que le rite efficace, l'action sacrée intervenait pour fixer le dieu dans sa demeure et procurer à celle-ci le caractère auguste qui appartenait jadis aux sanctuaires naturels. Ceux-ci et ceux-là étaient pareillement inviolables, tout pénétrés de l'influence du dieu qui y habitait.

Inutile de rappeler que le christianisme traditionnel consacre ses églises, ses autels, ses cloches, ses calices, bénit ses statues, et ne prétend point en cela s'acquitter de simples prières ou de rites pure-

1. II Rois, v, 27.
2. Cf. Deut. xii, 5-14.

ment symboliques, mais adapter toutes ces choses à leur emploi sacré. Il est assez curieux de constater que la messe catholique est comme les sacrifices israélites au temps de Saül : on ne peut la célébrer que sur une pierre. Églises, autels, calices, statues sont des choses saintes : le rituel le dit. La consécration y met toujours une vertu [1], comme la bénédiction en met une dans l'eau, dans l'huile sainte, et comme la consécration en met une plus grande encore dans les éléments de l'eucharistie.

De même que tout lieu n'est pas propre à l'action sacrée mais qu'il y a des lieux saints, soit démontrés tels par leur nature, soit sanctifiés par une consécration, tout moment ne convient pas à l'accomplissement des rites. Tel rite a sa saison, son jour, son heure, qui lui appartiennent et en dehors desquels il serait non seulement déplacé mais comme profané et souillé, ou retourné contre sa propre fin. Il y a des temps sacrés et d'autres qui ne le sont pas, des temps aussi qui sont bons pour tel rite et d'autres pour tel autre. Les Grecs sacrifiaient de nuit aux dieux infernaux et de jour aux dieux célestes, en sorte que ces dieux, qui n'avaient pas les mêmes autels, n'avaient pas non plus les mêmes heures de sacrifice. La qualité religieuse du temps peut résulter de son affectation, d'une sorte de consécration par les rites et l'usage sacrés. Originairement elle aura été plutôt déduite de quelque observation naturelle ou de quelque signe manifestant par exemple que le temps propice à tel rite de saison était arrivé, le temps qui avait une vertu pour contribuer à l'efficacité du rite en question. Mais cette valeur mystique du temps, qui dans les cultes primitifs est en rapport avec la vertu mystique des rites, affecte, dans les cultes nationaux et les religions de salut, un caractère spirituel et moral où apparaît la signification représentative et symbolique du temps sacré.

1. Citons seulement la formule de consécration de la patène sur laquelle repose le pain eucharistique : « Consecramus et sanctificamus hanc patenam ad conficiendum in ea corpus domini nostri Jesu Christi », etc.

CHAPITRE II

LA FIGURATION RITUELLE

Action sacrée, le sacrifice est aussi et par lui-même une figuration, une représentation. Le sacrifice n'a jamais produit l'effet qu'il poursuit. Personne, du moins, n'a jamais constaté qu'il l'ait produit. Le sacrifice et l'économie rituelle dont le sacrifice fait partie ne sont pas autre chose qu'un simulacre d'action, simulacre qui est censé effectuer la réalité qu'il représente. On parle volontiers du symbolisme liturgique, et il y a en effet dans les religions des civilisés une part de symbolisme réfléchi et voulu. Mais au fond de tous les cultes existe une sorte de symbolisme spontané, presque inconscient, fondé sur la perception d'analogies plus ou moins consistantes, sur le principe de l'imitation efficace, de la participation réelle entre le simulacre et son objet, d'une façon d'identité admise entre l'un et l'autre, le principe de la magie sympathique et imitative ; et ce symbolisme, qui se maintient et se développe plus ou moins dans toutes les religions vivantes, est essentiellement réaliste ; il est dupe de lui-même, si on l'ose dire, et il se croit efficace de ce qu'il signifie. Le sens de la figuration s'élève nécessairement avec l'objet de l'action ; mais le principe reste le même à tous les degrés de cette figuration mystique, et toujours l'image par laquelle est constitué le rite est censée accomplir la réalité qu'elle imite ; l'image est sacrement. Examinons donc la nature de cette figuration dans l'action sacrée, dans les figurants de cette action, dans ses éléments, dans le lieu et dans le temps qui lui sont assignés [1].

1. Sur le caractère primitivement magique des figurations rituelles en général, on peut voir Usener, *Heilige Handlung*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, p. 281 ss. « L'origine de telles coutumes remonte bien avant que le sentiment religieux pénètre ou qu'un besoin esthétique détermine la conduite,

I

Qui dit figuration dit fiction. Pour l'homme du dehors l'action rituelle est un drame, à moins que ce ne soit une comédie. Mais pour le croyant, le drame est réel, la comédie n'est qu'en apparence, puisqu'il s'agit d'une imitation efficace de l'objet représenté. Il est vrai que, dans certains cas, la fiction prend un tel caractère ou de telles proportions qu'elle nous paraît être une naïve duperie. Quand nous voyons en beaucoup de cultes offrir des images de pâte, ou, comme chez les Chinois des images en papier, à la place de victimes vivantes et d'objets réels, ou bien les Égyptiens représenter autour des morts, pour leur usage, des oblations peintes ou sculptées en bas relief, il nous semble qu'on veuille tromper les dieux et les morts. Mais la tromperie tient beaucoup moins de place en tout cela que nous serions, à première vue, tentés de le supposer. L'intention positive de tromper peut se rencontrer et se rencontre surtout à l'égard des mauvais esprits, et encore ne faut-il point, de ce côté même, en exagérer la portée. Car, pour la considération mystique, surtout pour la mentalité primitive, l'image n'est pas rien qu'un simple portrait, l'image participe à la vertu de l'objet représenté ; et la représentation étant le trait essentiel et caractéristique de l'action sacrée, un degré de plus ou de moins dans la fiction ne change pas la nature de l'action rituelle [1]. Les victimes de pâte ou de papier tiennent quelque chose des victimes en chair et en os, on peut dire qu'elles en ont l'esprit avec l'idée, et c'est d'esprit, d'influence, de force, qu'il s'agit avant tout dans le sacrifice. Le mort égyptien représenté par sa statue peut bien recevoir des offrandes représentées par des sculptures ou des peintures sur les murailles de sa chambre funéraire : comme la statue est un autre lui-même, les images aussi sont les doubles des oblations naturelles [2]. Le don alimentaire ne serait point par lui-même figu-

La représentation du fait divin est plutôt d'abord une action purement sacramentelle par laquelle la communauté veut s'assurer ce qui est ainsi figuré » (p. 283).

1. Servius, *Aen.* II, 116. « Et sciendum, in sacris simulata pro veris accipi ; unde cum de animalibus, quæ difficile inveniuntur, est sacrificandum, de pane vel cera fiunt et pro veris accipiuntur. »

2. De telles fictions dans le rituel des morts n'existent pas qu'en Égypte. Au Mexique on représentait par un mannequin les morts absents (marchands morts en voyage, hommes qui avaient péri aux mains de l'ennemi) ; on affublait le mannequin des ornements qu'on aurait mis au mort, on le brûlait avec les mêmes offrandes que dans les funérailles réelles. Sahagun, 264. Seler,

ratif, mais il le devient dans l'économie du sacrifice, où les conditions normales de l'alimentation ne sont point observées, et où il s'agit d'autre chose, au fond, que de simple nourriture.

L'action sacrée est donc nécessairement un simulacre ; du moins n'est-elle pas autre chose au fond, pour quiconque en juge d'un point de vue rationnel et expérimental. Comme elle n'atteint pas réellement son objet et que néanmoins elle prétend le produire, elle ne peut que consister dans une imitation de ce qu'elle veut, et cette imitation nous apparaît comme un symbole de l'effet cherché. Mais nous ne devons pas oublier que pour l'opérateur, pour le croyant, ce n'est pas qu'un symbole, c'est une réalité mystique, quelque chose d'intermédiaire entre la simple image et la pleine réalité de l'objet poursuivi, c'est-à-dire une imitation de cet objet dans laquelle virtuellement l'objet est contenu, puisqu'elle est censée le créer. Le symbolisme liturgique est donc en rapport essentiel avec le caractère magique de l'action sacrée. Il se présente dans les cultes primitifs comme une imitation naïve, et il tend, au cours de l'évolution religieuse, vers un symbolisme de plus en plus idéal. Mais ce symbolisme, pour demeurer religieux, implique toujours une large part de réalisme mystique, faute de quoi ce ne serait qu'amusement d'esprit et récréation esthétique, représentation théâtrale et non action sacrée, sacrifice ou sacrement.

C'est parce que les cultes primitifs sont directement représentatifs de la fin poursuivie par le rite, qu'ils nous font l'effet de grandes mascarades. On dirait des répétitions préliminaires de chasse ou de combat, ou bien du travail de la nature tel que se l'imaginent des esprits naïfs et incultes. Les cérémonies totémiques des Arunta ne sont pas autre chose pour l'ordinaire qu'une imitation du totem. Les figurants du rite pour la multiplication des kangourous imiteront les

Gesammelte Abhandlungen, II, 679. Le catafalque installé dans les services funèbres du culte catholique et autour duquel on exécute les mêmes rites que sur un cercueil est un simulacre du même genre. Chez les Hindous, on soumet à la crémation une image de bois qui remplace l'homme mort loin de son pays et qu'on n'a pu ramener ; mais si d'aventure l'individu n'est pas mort et revient, comme il se trouve mort rituellement, il doit être soumis à une cérémonie qui le figure naissant. HILLEBRANDT, art. *Death,* dans HASTINGS, IV, 476. PLUTARQUE, *Quest. rom.*, 5, témoigne qu'il en était de même chez les Grecs et, sous une autre forme, chez les Romains. En Chine, à défaut de cadavre, on célèbre un simulacre d'enterrement sur une tablette de bois. GRUBE, *Religion und Kultur der Chinesen* (Leipzig, 1910), 195. — Du fréquent emploi de poupées dans la médecine magique et les rites conjuratoires de fléaux il sera parlé au ch. VIII (sacrifices de purification et d'expiation). L'emploi d'images dans la magie noire pour les rites d'envoûtement et autres semblables procède du même principe.

bonds et gestes de cet animal et seront censés contribuer ainsi à produire abondance de kangourous [1]. Du sang, du sang humain, sera répandu sur la place totémique qui renferme d'invisibles kangourous, des esprits de kangourous selon notre manière de penser. On feint ou plutôt on essaie d'exciter les esprits kangourous, de les vivifier par ce simulacre d'abreuvement, où il y a comme un rudiment de sacrifice aux esprits ou à l'esprit de l'espèce. Et l'ensemble de cette action nous apparaît comme une figuration censée efficace de l'effet voulu.

Non moins significatif est un rite de pluie de la même tribu [2] : des jeunes gens agitent des rameaux de gommier, sans doute pour imiter le mouvement des nuages, et ils prononcent rapidement : *nga-nga-nga...*, pour simuler le claquement de la pluie tombant sur le sol, cependant que des vieillards, assis et immobiles, laissent couler sur la terre le sang de la plaie qu'ils se sont faite en rouvrant avec un os pointu la cicatrice de la subincision ; ainsi leur organe paraît lâcher du sang qui est de la pluie, ou qui contient la vertu de la pluie, et visiblement ils se proposent de faire uriner les faiseurs de pluie qui sont dans les nuages, à moins qu'eux-mêmes ne s'y transportent en esprit pour le même effet. En tous cas le rite est la représentation du phénomène de la pluie tel que peut le concevoir une imagination d'enfant [3].

Dans la tribu des Kaitish [4], l'homme de la pluie frotte d'ocre rouge deux pierres qui sont les moustaches des deux ancêtres du clan de la Pluie : c'est que ces ancêtres faisaient de l'eau en secouant leurs

1. Strehlow, III, 1, 10.

2. *Ibid.*, 132.

3. Les Zuñi paraissent avoir compris de la même façon l'économie de la pluie. Voir Usener, *art. cit.*, p. 285, la description d'un rite de pluie (d'après Preuss, *Arch. für Anthropologie*, 1903, p. 129-131) qui se pratique au solstice d'été (c'est celui que décrit Stevenson, 152). Comme on met de la farine dans l'eau que les femmes jettent sur les dix figurants nus (jadis ils devaient sans doute l'être complètement) qui représentent en cette occasion les dieux Koyemshi, l'on a soin de mettre des graines au fond de la cavité dans laquelle sera plantée la cheville qui figure le membre viril des dieux de la guerre (cf. *supr.*, p. 27, n. 1) sur les deux images de ces dieux que l'on fabrique aux cérémonies au solstice d'hiver (Stevenson, 113, voit dans cette cheville « a serrated projection from the umbilicus »). Au bout de la cheville sont attachées des plumes qui figurent les nuages et la foudre. Et il est aisé de voir ici comment viennent aux hommes et la bénédiction de la pluie et celle du grain. Ce n'est pas non plus pour rien que les dieux faiseurs de pluie sont supposés asperger l'eau avec des bâtons de plumes qu'ils ont plongés dans les calebasses qui la contiennent, et les déesses la verser directement des vases (Stevenson, 21).

4. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 294.

moustaches ; et l'ocre rouge remplace le sang pour les exciter maintenant à remplir de nouveau leur office. L'homme verse aussi de l'eau sur les pierres, et c'est pour en donner aux nuages ; il jette de petits morceaux de duvet blanc en diverses directions, et c'est pour faire des nuages ; lui et les gens de son campement imiteront le cri du pluvier, et ce sera toujours pour amener la pluie. Toutes opérations efficaces qui sont des imitations ou des simulacres.

Le rite de pluie des Anula [1] comporte une espèce de sacrifice : ce rite s'accomplit près d'un étang ; l'opérateur y plonge un serpent vivant, puis le retire et le tue ; l'ayant déposé sur le bord, il installe par-dessus un faisceau d'herbes lié en demi-cercle par un cordon de poils, pour figurer l'arc-en-ciel, et il récite la cantilène appropriée au rite. Les Anula racontent qu'il exista jadis en cet étang un serpent qui en crachant en l'air faisait venir l'arc-en-ciel et amenait la pluie. C'est donc, au fond, cet esprit de l'eau, que maintenant l'on tue dans le serpent pour qu'il aille en haut faire marcher l'arc-en-ciel et cracher la pluie. Sacrifice comme on en retrouve dans les religions des civilisés. Ici l'on conçoit l'esprit de l'eau comme un serpent caché au fond d'un lac et qui crache la pluie à volonté ; on croit atteindre et gouverner ce serpent par celui que l'on a pris et qui pour la circonstance incarne véritablement l'esprit de la pluie ; et l'on s'imagine en tuant le serpent mettre en mouvement l'influence ou l'esprit qui produit la pluie. C'est déjà en raccourci l'économie des sacrifices de saison, et c'est toujours, en forme plus compliquée, la représentation du phénomène de la pluie comme on l'a rêvé.

Le principe de la figuration s'applique aussi dans les rites de contrainte et d'élimination, et l'on en trouve pareillement exemple chez les indigènes d'Australie. Un clan de la tribu Warramunga a un totem inexistant, le serpent mythique Wollunqua, qui habite, lui aussi, au fond d'un trou d'eau. Ce totem a ses rites comme les autres. Le plus singulier est celui qui consiste dans la fabrication d'un gros serpent fait avec du sable détrempé dans l'eau, et figurant Wollunqua lui-même ; après une sorte de veillée sainte autour de ce simulacre, on l'extermine à coups de lances, de bâtons et de sabres de bois. Or le mythe raconte que, dans le premier âge, quand les ancêtres inauguraient la vie de la tribu, le compagnon de Wollunqua, pour forcer celui-ci à rentrer dans son trou, au terme de ses périgrinations, lui administra un grand coup de bâton [2]. Tout porte à croire que le rite principal de son culte est un moyen de contrainte

1. *Ibid.* 314 ; cf. *supr.*, p. 22, n. 3.
2. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 232-238, 246-247.

exercé sur lui pour prévenir ses ravages, Wollunqua étant aussi un esprit de l'eau et fort capable de nuire à son voisinage par un débordement de son lac. Toujours est-il que le rite accompli sur son image est censé efficace par rapport à lui, parce que l'image est, en quelque façon, mystiquement, lui-même, et que les coups donnés au Wollunqua de terre atteignent le monstre, que l'on ne peut saisir autrement. Si l'on avait pu disposer d'un gros serpent vivant, l'extermination de Wollunqua aurait été une véritable immolation, comme le rite de pluie des Anula. Mais la destruction du serpent de terre est censée avoir autant d'effet que celle d'un serpent réel et de Wollunqua lui-même. Et l'on peut déjà voir par cet exemple à quoi serviront aussi les images des êtres divins : c'est un moyen d'avoir ceux-ci à sa portée afin de les pouvoir atteindre, et non toujours pour les flatter.

Dans les religions des demi-civilisés ou des premières civilisations, les rites de saison apparaissent encore comme une imitation du poème de la nature : c'est qu'ils ont pour objet de le réaliser. Le cours de la végétation est compris comme le développement d'une vie animale ou humaine qui a sa naissance, sa croissance et sa maturité, son terme dans la mort; et de même que l'on conçoit la vie animale ou humaine comme une sorte de renaissance, le renouveau de la nature est conçu comme une résurrection. Le changement des saisons est souvent compris comme un combat qui se livre entre les puissances qui les gouvernent et qui les personnifient, et cette idée de combat s'associe à l'idée d'une mort provisoire, que la résurrection suivra au retour de la saison vaincue. C'est que la mort, dans ces théologies primitives, n'est pas la fin des êtres mythiques non plus qu'elle n'est celle des hommes, mais une absence temporaire, une façon de descente aux enfers en attendant le retour à la surface de la terre. Ces morts et ces résurrections alternantes sont figurées dans les rites, parce qu'on a confiance de les opérer dans la nature par cette figuration même.

Nous avons déjà dit comment les Romains accouchaient la terre, aux Fordicidia, pour produire le renouveau de la végétation en éventrant des vaches pleines [1]. Toutes les phases de l'existence du maïs se déroulaient dans les fêtes des Aztec de Mexico en une série de sacrifices humains [2]. Des mythes de la mère du grain, qui tire de sa substance les grains dont on se nourrit, se rencontrent chez plusieurs peuples [3], et souvent il est dit qu'on tue la mère pour avoir les grains.

1. *Supr.*, p. 28 et 51.
2. Sahagun, 95, 123, 133.
3. Voir Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild* (Londres, 1912), I, 171-213.

Et l'on tue en effet, du moins a-t-on l'air de tuer, la plante en la moissonnant. Les sacrifices des prémices de moisson figurent cette mort en raccourci, soit qu'ils aient été prélevés sur la récolte, soit que l'esprit de la moisson s'incarne dans une victime, et ils tendent à dégager l'esprit, à l'éliminer par le rite d'immolation, autant qu'il faut pour que le gros de la récolte puisse être impunément livré à l'usage commun. On tue donc l'esprit dans la portion des fruits ou dans la victime qui le représente lui-même ainsi que la moisson tout entière. Mais cette mort n'est pas sans espérance, et l'esprit ressuscitera dans le grain semé, qui fournira la récolte de l'année suivante. Le sacrifice athénien des Bouphonia, dont il a été déjà parlé [1], rassemblait en un seul drame rituel la mort par l'immolation du bœuf, et la résurrection par le rite du labourage avec le même bœuf empaillé après le sacrifice. A Mexico, le soleil naissant était censé triompher des astres de la nuit, la lune et les étoiles, et s'enrichir de leur substance [2]; aussi les nombreux sacrifices qui avaient lieu pour la grande fête d'Uitzilopochtli étaient-ils précédés d'un combat [3]. Cette bataille, préludant à l'immolation des victimes, et l'immolation même représentaient la lutte et la victoire d'Uitzilopochtli, et, tout en la figurant, elles l'opéraient. L'on a vu plus haut comment le rite du feu nouveau, tous les cinquante-deux ans, avec la victime humaine solennellement jetée dans le feu, figurait en même temps qu'elle opérait la régénération du soleil pour un nouveau siècle [4].

L'idée qui est au fond de ces rites est que l'acte symbolique accompli par les hommes a sa répercussion dans l'univers, un univers assez petit, comme l'imaginaient les religions antiques. On se persuadait conduire la végétation, les saisons, la nature entière, comme les sauvages Arunta pensent faire la pluie. Quand les forces de la nature sont personnifiées et que la notion magique de l'action sacrée doit s'accorder vaille que vaille avec la croyance à des dieux qui ont l'initiative des phénomènes, l'on croit parfois que la liturgie de la terre correspond à une liturgie céleste qui est coordonnée à la même fin, les hommes collaborant par le rite au travail des dieux. Ainsi en est-il dans la croyance des brahmanes [5]. Mais, dans le culte relativement primitif des Zuñi, les rites de pluie coopèrent aussi à l'œuvre des

1. *Supr.*, p. 25.
2. Cf. *supr.*, p. 21.
3. Sahagun, 153.
4. *Supr.*, p. 21.
5. Voir par exemple, dans Caland et Henry, I, 5, le choix solennel des officiants pour le sacrifice du Soma : « Le dieu Agni est le hotar divin : puisse-t-il être mon hotar ! Un tel, sois mon hotar humain. » Et ainsi de suite pour les autres prêtres.

ancêtres faiseurs de pluie, et nous venons de voir qu'au moins un rudiment de la même idée se rencontre déjà en Australie, notamment dans le rite de pluie des Kaitish.

Tous les rites de purification, d'élimination, aussi les sacrifices imprécatoires et même les sacrifices de divination sont fondés sur le principe de la figuration mystique. Les sacrifices divinatoires ont une place à part dans l'économie générale des sacrifices, puisqu'ils consistent dans une vérification, une constatation, plutôt que dans une action; ils n'ont pas la prétention de créer, mais seulement de mettre à jour le présage. C'est le présage même qui est une figure, sans être une cause, de ce qu'il représente. Toutefois pour la mentalité primitive les deux concepts, celui du symbole efficace de la chose figurée, et celui du symbole révélateur des choses ignorées, surtout des choses à venir, devaient être dans le rapport le plus intime, et se distinguer à peine; c'est pourquoi les deux se rejoignent fréquemment dans le sacrifice. Le présage est révélateur, comme l'action sacrée est efficace, en vertu d'une certaine analogie, disons plutôt d'une certaine participation mystique moyennant laquelle telle particularité de la victime divinatoire annonce — on pourrait dire prédétermine et réalise par anticipation — tel événement, et tel sacrifice produit tel effet.

Il n'y a pas lieu d'insister sur le caractère symbolique des sacrifices imprécatoires, puisque leur unique raison d'être est d'identifier mystiquement tels individus, contractant un engagement sous la foi du serment, à telles victimes dont la mort figure le destin qui sera celui du parjure. Le sort de la victime ne figure pas seulement ce destin ; il le présage et il le prédétermine efficacement. C'est le souci de cette prédétermination qui a fait accentuer le symbolisme des sacrifices dont il s'agit. On a voulu rendre le rite d'immolation le plus expressif possible afin de le rendre le plus efficace possible. La formule de ces sacrifices nous est fournie, en quelque sorte, par un document assyrien relatant le serment qu'un petit roi phénicien, Matiel d'Arpad, prêta au roi d'Assyrie, Ashurnirari II (754-745 avant notre ère). L'engagement a été scellé par le sacrifice d'un bélier. « Ce bélier, dit le texte, a été pris dans le troupeau, mais ce n'est pas pour servir d'offrande... On l'a amené pour que Matiel puisse prêter serment à Ashurnirari, roi d'Assur. Si Matiel enfreint ce serment, de même que ce bélier a été tiré de son troupeau et n'y retournera pas..., ainsi Matiel, avec ses fils, ses filles, les gens de son pays, sera emmené de son pays et n'y reviendra pas... Cette tête n'est pas la tête du bélier, c'est la tête de Matiel, la tête de ses enfants, des anciens, des gens de son pays. Si Matiel enfreint ce serment, de

même que la tête de ce bélier est coupée..., ainsi sera coupée la tête de Matiel [1]. » Avec le temps, de pareils rites durent être compris comme une menace dont l'exécution était remise aux dieux ; mais à l'origine c'étaient des actions figurées dont on se flattait qu'elles produisaient automatiquement leur effet, comme les Arunta pensent que leur mimique sacrée produit la multiplication de leurs totems.

Un sacrifice de purification ou d'élimination suppose toujours la figuration sensible d'un effet invisible, l'effacement d'une souillure, l'éloignement d'une maladie, d'une épidémie, d'un fléau quelconque. Le mal est, pour ainsi dire, attiré et concentré dans une victime avec laquelle il est éliminé. En tant que sujet mystique du mal, la victime est en même temps substituée à l'homme ou au groupe humain que l'on se propose de purifier ou de préserver, et identifiée au mal que l'on veut chasser ; elle est le mal à extirper. Un exemple assez curieux de ce genre de sacrifice peut être signalé dans le rite sacrificiel qu'emploient, chez les peuples Ewe, les magiciens de l'*Afa* pour conjurer leur propre mort et s'assurer de longs jours Les prêtres de la confrérie creusent une fosse pour le candidat, et l'installent, bien barbouillé d'ocre rouge, d'ocre blanche et de suie, sur une planchette de bois près de la fosse, qu'il a soin de ne pas regarder. On égorge au-dessus de lui un bouc, de telle sorte que le sang coule sur lui; après quoi les prêtres le tiennent suspendu au-dessus de la fosse et le balancent vers l'ouest, mais ne le descendent pas dans la fosse ; ils prennent le bouc et, approchant la tête de celui-ci du front de l'homme, ils disent à ce dernier : « Nous avons changé ta tête. » C'est-à-dire que le bouc lui est substitué, lui étant mystiquement identifié, et qu'il va être enterré à sa place, avec tous les poils du corps de l'homme qui ont été préalablement rasés, et les rognures de ses ongles [2]. Cela s'appelle « enterrer le malheur ». L'homme étant enterré sans l'être, déjà mort et toujours vivant, a désormais toutes les chances possibles d'existence longue et prospère. Tous les sacrifices pour conjuration de malheur ou éloignement de fléaux et de maladies ne sont pas d'un symbolisme aussi amusant, mais tous comportent une figuration analogue.

La comédie, si sérieusement et parfois si minutieusement jouée, du service alimentaire dans les religions de l'antiquité, a été de bonne heure, sinon toujours, à demi consciente. On savait bien que les dieux ne consommaient pas les offrandes. On faisait donc semblant

1. Peiser, *Studien zur altorient. Altertumskunde* (1898), II, 228.

2. Spieth, 197. Il n'est pas dit expressément qu'on enterre le bouc avec les cheveux et les ongles de l'homme ; mais un rite parallèle (décrit un peu plus loin, p. 218) ne laisse aucun doute à cet égard.

de donner à des simulacres de divinités un simulacre de repas. Toutes ces choses, et le geste de l'offrande, et les images — ou le siège, quel qu'il fût, des divinités que concernait le sacrifice, soit statue, soit pierre sacrée, soit chaise ou coffre comme l'arche de Iahvé, — et le repas offert, étaient donc également représentatifs, figuratifs, dans une certaine mesure, de la vertu et de l'esprit qu'ils renfermaient. Le prêtre égyptien rendait au dieu son âme en lui présentant le cœur de la victime [1]. Ainsi le dieu ne s'appropriait que la substance ou l'esprit de l'oblation.

Et l'oblation même affecta de plus en plus un caractère symbolique lorsqu'elle fut davantage comprise en tribut par lequel on reconnaissait que l'on devait aux dieux tous les biens de la terre. Les anciens sacrifices éliminatoires de mal ou de souillure, compris de même en offrande, assumaient le caractère de compensation expiatoire, les victimes étant censées tuées à la place des hommes, pour l'apaisement des dieux. Tout le système des sacrifices devenait l'expression de sentiments variés, en rapport avec l'intention du sacrifice et l'idée qu'on se faisait maintenant de la divinité, de sa nature plus ou moins transcendante et de son action libre, de l'impureté et du péché. Tel était, au moins théoriquement, et, dans une assez large proportion, pratiquement, le cas du rituel juif aux temps du second temple. Dans un milieu adonné aux spéculations théologiques, le détail des anciens rites, dont on ne voit plus la signification première, peut donner lieu à des interprétations subtiles, d'ordre dogmatique ou moral ; ce symbolisme tout artificiel est un jeu d'esprit qui n'a pas d'ordinaire grande portée pour la religion et auquel nous n'avons pas lieu de nous arrêter.

Mais il y a tout un côté du symbolisme rituel qui mérite d'attirer l'attention, parce qu'il tient de près à la signification essentielle des rites et qu'il grandit en importance au fur et à mesure de l'évolution religieuse : c'est la signification sociale et morale du sacrifice. Déjà dans les cultes les plus humbles une part doit être faite, et assez considérable, à cette valeur sociale du rite traditionnel. Chez les Arunta d'Australie les rites totémiques sont des actions collectives par représentation, c'est-à-dire symboliquement, non seulement parce que le chef du clan, opérateur du rite, agit comme incarnant la vertu et la responsabilité du groupe totémique existant dans le présent, mais parce que l'action même, que l'on croit avoir été instituée par les hommes divins qui sont regardés comme les premiers ancêtres [2],

1. Moret, 63-64.
2. Voir Strehlow, I, 2-8.

cette action dont la tradition se transmet dans la série des générations, ressuscite en quelque façon le rite primordial et ceux qui l'ont constitué, maintient la communion de la génération présente avec les générations passées, assure et exprime l'unité actuelle du clan. L'action sacrée, en effet, ne poursuit pas un intérêt privé. Il semble bien que, primitivement, le rite totémique ait concerné la multiplication du totem en tant qu'intéressant le groupe qui alors faisait de ce totem sa nourriture principale, — tel paraît être le cas chez les Australiens, et tel est le cas de rites analogues qui ont existé partout à l'origine, aussi bien chez les peuples où l'on ne discerne pas trace d'organisation totémique, — puis que le rite ait continué d'être célébré, mais dans l'intérêt de la tribu, d'une société déjà élargie, le clan se faisant alors scrupule de manger son totem. Or, par le fait même qu'il s'accomplissait pour un groupe, le rite avait un effet qui, pour n'être pas dans l'intention consciente de ceux qui le célébraient, ne laissait pas d'être plus réel que celui en vue duquel il avait été établi ; il réunissait et concentrait le groupe dans un sentiment de solidarité pour la commune conservation. L'action sacrée, — le grand mérite de M. Durkheim et de son école est d'avoir reconnu et mis en relief ce fait important, — est un sacrement effectif et conservateur de l'unité sociale, quelle qu'ait pu être d'ailleurs l'intention formelle et directe de cette action. Elle contribue à la formation et à la conservation du lien social. Elle fait la communion du groupe dans l'intérêt de sa vie collective et dans le sentiment de sa permanence à travers les générations qui se succèdent. Mais il ne faut pas confondre ce résultat naturel avec l'objet propre et initial de l'action sacrée, ni prétendre que celle-ci ne soit pas autre chose que l'expression directe du sentiment social.

Ce sentiment, qui naît dans le rite et s'entretient par lui, devient de plus en plus conscient dans les cultes des civilisés ; mais déjà chez les non civilisés il s'exprime dans le rite même, qui se trouve ainsi ne pas figurer seulement l'œuvre de la nature, mais aussi la force du lien social, la vie commune du groupe, parce qu'il est son action caractéristique, le symbole de son unité historique et mystique. Même chez les Australiens, le rite ne compte pas seulement pour l'efficacité immédiate qu'on lui attribue dans l'ordre de la nature, il compte pour sa signification traditionnelle, parce qu'il représente les ancêtres, la vie du groupe dans le passé, et pour sa signification actuelle, parce qu'il représente l'unité du groupe qui l'accomplit, la vie du groupe dans le présent. C'est pourquoi on le répétera en dehors de l'application à ce qui paraît être son objet propre, et on le célébrera pour l'instruction des jeunes gens que l'initiation introduit dans la vie sociale

du clan et de la tribu [1]. On peut même voir chez les Warramunga les rites totémiques à peu près détachés de leur application directe à la multiplication des totems et constitués en une sorte d'épopée liturgique où s'affirme surtout la vie traditionnelle du clan dans l'économie générale de la tribu [2].

Dans les cultes nationaux, tous les rites de saison, tous les sacrifices communs sont, en un sens, une manifestation et un symbole de la vie collective, et on les considère comme tels. Chaque rite sacrificiel peut avoir son occasion et sa signification propres : tous les rites et tous les sacrifices ont une signification commune en tant que cérémonies traditionnelles où le groupe prend conscience de sa permanente unité. Il arrive d'ailleurs que les anciens rites, perdant à peu près entièrement leur application première, soient interprétés ou transformés en commémoration de faits nationaux, et se présentent surtout comme une affirmation de la conscience nationale. Il n'est pas très facile de voir ce que fut primitivement Athéna, la patronne d'Athènes, ni de savoir quel était originairement l'objet de la fête qui était célébrée aux temps historiques sous le nom de Panathénées ; telle qu'elle nous est connue, cette fête avec toute sa pompe et ses nombreux sacrifices était un solennel hommage rendu à la patronne de la cité, au fond une affirmation de la puissance d'Athènes en tant que cette puissance était personnifiée dans la déesse protectrice ; par un côté, elle exprime la dévotion d'Athènes envers la divinité tutélaire, et par un autre elle traduit la conscience qu'Athènes a de sa force personnifiée dans Athéna. On ne sait guère mieux d'où vient Iahvé, le dieu d'Israël, mais il est évident que la fête de la Pâque a été d'abord un rite de protection pour le temps du renouveau [3] : dans la tradition définitive d'Israël c'est une commémoration de la sortie d'Égypte, c'est-à-dire un hommage au dieu qui a fait la nation d'Israël, et en même temps une affirmation de la conscience israélite personnifiée en Iahvé. Ce n'est pas sans artifice d'interprétation que les vieux rites des cultes naturistes deviennent l'expression de consciences nationales très développées, très hautes, comme le furent, à des titres divers, la conscience du peuple athénien et celle du peuple israëlite. Mais le mythe pour-

1. C'est proprement l'*intijuma* ou « instruction » (*intichiuma* de Spencer et Gillen) ; mais le rite totémique comme tel, appliqué à son objet propre, s'appelle *mbatjalkaljuma*, « mettre en bon état », c'est-à-dire multiplier ou régler l'espèce totémique. Sterhlow, I, 4.

2. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 192 ss.

3. La substitution de l'agneau pascal au premier né de l'homme paraît secondaire et n'appartient probablement qu'au mythe. On reviendra plus loin sur l'origine de la Pâque, ch. V, III.

voit aux explications, et si artificiel que le symbolisme puisse paraître, il y a symbolisme.

Cependant la signification sociale des différents sacrifices dans les cultes nationaux reste d'ordinaire plus rapprochée de leur primitive signification magique. Les fêtes de Déméter, par exemple, dans les cultes helléniques, commémoraient le don du grain, c'est-à-dire qu'ils évoluaient en fête sociale de l'agriculture, mais ils ne laissaient pas de retenir une partie de leur signification première dans l'efficacité sacramentelle qui leur était attribuée pour la production actuelle du grain et qui était censée provenir de leur institution par la déesse. Ces rites se trouvent encadrer la vie sociale et en marquer le rythme ; ils ne laissent pas d'être toujours en rapport avec leur objet primitif, qui continue d'être regardé comme essentiel. C'est un point que l'on ne doit jamais perdre de vue lorsqu'on traite de la signification sociale des religions.

Une économie de salut, un culte de mystères présenteront encore d'autres variétés de symbolisme qu'un culte de tribu ou une religion nationale. Les vieux rites naturistes, les sacrifices de saison, ceux de purification deviennent des symboles de régénération spirituelle et d'immortalité. Mais souvent ils conservent plus ou moins de leur caractère primitif. Par exemple, le rituel avestique présente un curieux mélange de symbolisme naturiste et de symbolisme spirituel : on y trouve des libations qui sont pour pourvoir au régime cosmique des eaux [1], et la préparation même du haoma semble coordonnée à cette fin [2], c'est-à-dire que la figuration en est, pour une part, analogue à celle des rites magiques de la pluie ; mais le même service religieux, qui est censé procurer la marche régulière des phénomènes naturels et du monde physique, est censé soutenir le grand combat, que l'on peut dire physico-moral, d'Ormazd et des puissances de la lumière et du bien contre Ahriman et les puissances des ténèbres et du mal ; en même temps et par là-même il secourt les fidèles d'Ormazd dans leur effort vers le bien et il leur fournit un viatique d'immortalité : conséquemment ces rites, qui entourent la préparation d'un mélange d'eau, de lait, du suc du haoma et de l'urvaram (grenadier), ont une figuration multiple. Néanmoins, à y bien regarder, la pleine signification et l'effet total de cette action sacrée ne sont pas autre chose que la création et le progrès d'une grande société religieuse qui tend à s'organiser dans le bien en vue de l'éternité.

1. Cf. Henry, *Parsisme*, 175.
2. Cf. Darmesteter, *Le Zend-Avesta* (Paris, 1892-1893), I, lxxiii ; II, 72.

Dans les mystères de Dionysos, l'omophagie, la communion à une victime qu'on déchirait vivante, était censée figurer et renouveler mystiquement la passion du dieu; elle était censée en même temps procurer l'assimilation au dieu et la participation à son immortalité, c'est à-dire que manger la chair vive de la victime symbolisait l'absorption d'une vertu divine[1]. Mais ici le symbole se distingue à peine de la réalité mystique qui, pour la foi, y est incorporée plutôt que représentée. Ce symbole d'immortalité trahit encore son origine : la pratique du sauvage qui boit le sang de son adversaire vaincu, pour absorber sa force. On a d'abord mangé toute vive la chair de la victime dionysiaque pour s'incorporer la vertu de l'esprit. Toutefois dans les mystères de Dionysos, aux temps historiques, on peut parler de symbole, parce que la victime n'est pas identiquement le dieu ; elle lui est unie en participation mystique, en participation de vertu, et c'est mystiquement, symboliquement, qu'on mange le dieu dans la victime. Ici la signification sociale des rites est plus limitée ; même dans les mystères orphiques, on n'arrive qu'à signifier et former l'union mystique de petits groupes, de confréries dont les membres se promettent l'immortalité en vertu de leur participation à un esprit supérieur.

Dans le sacrifice chrétien le dieu paraît aussi assimilé à la matière du sacrifice. Le réalisme mystique n'y est pas moindre que chez Dionysos, mais le rite symbolique n'a rien de brutal ni de choquant. On mange mystiquement le Christ, le dieu du mystère chrétien; cet acte figure ainsi l'assimilation au Christ, l'identification mystique moyennant laquelle l'immortalité est assurée au chrétien. Le don du dieu est acquis par sa mort, comme chez Dionysos, et c'est cette mort qui est figurée dans le sacrifice chrétien. Cette mort n'était un sacrifice que par interprétation, parce qu'elle avait été transformée en mythe de salut. C'était un sacrifice mythique comme celui de Dionysos à l'origine des temps; seulement l'origine du mythe dionysiaque était un sacrifice réel, c'est le mythe de l'omophagie : car Dionysos, qui jamais n'exista, ne fut mangé que dans ses victimes. Le mythe chrétien se rapporte à un fait brutal qui n'avait rien d'un sacrifice, à savoir le crucifiement de Jésus à Jérusalem, par sentence du procurateur Ponce Pilate. Aussi bien la théologie a-t-elle été parfois embarrassée de prouver comment la mort de Jésus réalisait les conditions d'un sacrifice; mais la foi n'y regarde pas de si près, et la foi voulait que la mort de Jésus fût un sacrifice qui avait réalisé la condition du salut universel.

1. Voir *Mystères*, 28-49.

Saint Paul l'avait compris d'abord, un peu étroitement, comme un sacrifice principalement, si ce n'est uniquement, expiatoire, ou plutôt éliminatoire : selon lui le Christ avait pris la chair de péché, la chair humaine à laquelle, depuis Adam, était incorporé le péché. Et de même qu'en la chair d'Adam était comme incorporé par représentation le péché de l'humanité future, dans la chair du Christ était incorporé le péché de l'humanité depuis le commencement et jusqu'à la fin des temps ; c'est ainsi que, d'après Paul, le péché fut crucifié avec Jésus et qu'il fut détruit avec la chair mortelle du Christ[1]. Le symbolisme de cette mort est, sauf l'application, sauf qu'il se rapporte à une chose morale, au lieu de concerner une maladie, la contagion d'un fléau, le même que celui du rite d'élimination le plus vulgaire dans la magie des non civilisés. Par elle-même la mort de Jésus opère l'élimination du péché, parce que le péché a été conçu comme une contagion transférée mystiquement de l'humanité dans le corps du Christ, Adam céleste, représentant de tous les hommes au même titre que le premier Adam, l'Adam terrestre, mais pour le salut au lieu de l'être pour la perdition.

L'auteur de l'Épître aux Hébreux pense que le sang du Christ a fait purification, comme le sang des victimes pour le péché dans le culte judaïque, mais plus efficacement, puisque le sang des victimes ne purifiait que l'impureté de la chair et que cette purification avait besoin d'être incessamment renouvelée, tandis que, par la mort du Christ, par l'effusion de son sang, la purification de tous les péchés est acquise en principe et pour toujours[2]. Ici la mort du Christ est un sacrifice de purification, mais tout symbolique, puisque l'application du sang sacrificiel ne se fait pas réellement au croyant, comme dans le taurobole de Cybèle. Toutefois la doctrine de Paul touchant la cène eucharistique montre bien que l'idée d'élimination ou d'expiation n'est pas seule à la base du sacrifice chrétien : dans la cène, on participe au corps et au sang de la victime du Calvaire[3] ; la mort du Christ est donc aussi un sacrifice de communion au Christ lui-même. Ainsi l'a compris et formulé théoriquement l'auteur du quatrième Évangile ; selon lui le Christ est un prêtre divin qui s'est offert lui-même et consacré pour le sacrifice, afin d'être pour tous les enfants de Dieu un principe non seulement de purification mais aussi de vie éternelle, un aliment de vie que l'on recevrait en mangeant sa chair et en buvant son sang dans le sacrement de la cène[4]. La mort du Christ

1. Rom. viii, 2-4 ; II Cor. v, 21 ; Col. ii, 14.
2. Hébr. ix, 11-14, 24-28.
3. I Cor. x, 16-21. Pour le commentaire de ce passage, voir *Mystères*, 290-294.
4. Jean, xvii, 19-26 ; vi, 47-58.

répond à toutes les fins du sacrifice, et c'est cette notion générale que la tradition chrétienne a retenue.

La cène chrétienne, qui représente la mort du Christ, est donc la figure de ce sacrifice plénier, qui est, au fond, le mythe chrétien de la rédemption. Par la consécration du pain et du vin elle figure et renouvelle mystiquement la passion du Christ ; et par la communion aux éléments consacrés elle figure et entretient mystiquement la communion des fidèles au Christ immortel. Mais ce caractère symbolique de la cène chrétienne n'a pas besoin d'être démontré. Ce qui importe peut-être davantage à relever, c'est que le symbolisme de la cène chrétienne, tout comme celui de la communion sacrificielle dans les mystères du paganisme gréco-romain, bien qu'il figure la vie éternelle qui est promise aux individus, ne laisse pas d'avoir un caractère éminemment social, et qui tend à devenir humanitaire. Les rites expriment la communion à un être divin ; mais cette communion n'est pas celle d'individus isolés qui recevraient chacun une part de l'esprit. Car le Christ-esprit n'est pas divisible, et tous participent à sa plénitude, de telle sorte que tous ne sont pas seulement un avec lui, mais que tous sont un en lui. « Parce que, dit Paul, il n'y a qu'un pain », — un seul pain mystique dans l'eucharistie, et qui est le Christ lui-même, — « nous sommes, si nombreux que nous soyons, un seul corps ; car tous nous avons part au pain unique[1] ».

Peut-être est-ce seulement dans le christianisme qu'a été formulée avec une entière clarté cette théorie du mystère. Elle est au fond de tous les mystères de salut. Le symbolisme de ces mystères n'est pas plus individualiste que les mystères mêmes. Ce ne sont pas des religions qui ne connaissent que le dieu et l'âme, l'âme et son dieu, et ce n'est pas une monogamie spirituelle que figurent leurs rites. Dans le christianisme surtout, la notion de communauté s'affirme non moins expressément que celle de vie éternelle. Dans les mystères le symbolisme social est plus large que dans les religions nationales, car on peut le dire plus ou moins humanitaire ; il n'en est que plus social, en un sens, nonobstant la part d'individualisme qu'y met le gage d'immortalité personnelle. Nous parlons seulement de tendance humanitaire, parce que les économies de salut éternel ne sont pas encore, à proprement parler, des religions de l'humanité, mais qu'elles concernent une sélection qui est censée se faire dans l'humanité. Ce sont des religions d'élus, et le christianisme est une confrérie internationale tendant à l'universalité. Elles ne posent pas encore nettement le principe de la fraternité, de la solidarité universelle.

1. I Cor. x, 17.

Et c'est là un point qui n'importe pas seulement au symbolisme de l'action sacrée, mais à la philosophie générale de la religion.

II

En parlant des agents du sacrifice, des opérateurs de l'action sacrée, nous avons employé déjà plusieurs fois le mot de « figurants ». C'est que ces agents n'accomplissent pas seulement une action symbolique, comme l'est tout sacrement : ils sont eux-mêmes représentatifs, et ce n'est pas leur personnalité propre et naturelle qui les adapte à leur fonction sainte ; ils agissent par une vertu et une qualité qui ne sont point de leur individualité native, ils sont comme des personnalités mystiques, autant dire comme investis d'une personnalité fictive et symbolique, en rapport avec l'œuvre mystique et symbolique dont ils s'acquittent.

Dans les rites totémiques des naturels australiens, les figurants sont représentatifs de leur clan, et le chef du clan, c'est-à-dire le représentant du clan, y préside ; mais les figurants, ainsi qu'il vient d'être dit, ne représentent pas que le clan tel qu'actuellement il existe, ils le représentent dans son passé, vu qu'ils incarnent, pour la circonstance, les ancêtres qui instituèrent les rites ; ils représentent le clan dans son être mystique, en tant qu'ils représentent aussi le totem, que concerne le rite, et dont le rite, c'est-à-dire le figurant par l'exercice de son rôle, imite les attitudes et les gestes ; et les chants sacrés impliquent souvent cette identité mystique du figurant, du totem, et de l'ancêtre[1]. Il n'est donc pas possible d'être plus figurant que les acteurs de ces rites totémiques, puisqu'ils représentent de manière ou d'autre le groupe de leurs frères de clan, les ancêtres de ce groupe, et aussi le totem, c'est-à-dire, au fond, l'esprit de l'espèce totémique, esprit qui, par une affinité mystérieuse, est comme l'esprit du clan, une force naturelle spéciale, de très près apparentée à l'ancêtre et qui, dans tel ou tel milieu serait plus ou moins apte à devenir l'esprit protecteur du groupe social dont il s'agit. Or cette figuration qui se remarque chez les Arunta d'Australie se retrouve sous d'autres formes, très diverses, à tous les degrés de l'évolution religieuse.

Le ministre du sacrifice, dans les cultes des demi-civilisés et des civilisés, est aussi, en quelque manière, le représentant du groupe social auquel il appartient, et ce groupe, comme le clan des naturels

1. Cf. Strehlow, III, 1, 6.

d'Australie, est compris mystiquement, étant fait des morts et des vivants ; d'autre part le prêtre est le représentant du dieu que concerne le culte, de la force naturelle ou de l'esprit qui est devenu, par un côté, une personnification de la société dans l'objet même de sa religion. Mais, comme, pour la foi, cette personnification est une force de la nature dont on a fait un individu transcendant, et qu'elle n'a de signification sociale que par un aspect de son caractère, en tant que puissance protectrice de la cité dont elle exprime l'idéal, les aspirations et l'histoire, c'est le dieu de la nature que le prêtre représente directement, non le type national, que l'on n'a pas conscience d'avoir prêté à la divinité. Toutefois, le dieu étant souvent censé ancêtre de son groupe et instituteur de ses propres rites, le type national se confond en réalité avec cette figure ancestrale du dieu que le prêtre figure dans la liturgie.

Il n'est pas possible ici de suivre dans les sacerdoces de toutes les religions les applications diverses du principe de la figuration. On sait que, chez les demi-civilisés où il n'existe pas encore de sacerdoce strictement professionnel, le culte comporte, avec une sorte de sacerdoce permanent des chefs, un sacerdoce temporaire, la participation occasionnelle de diverses personnes aux fonctions sacrées. Ainsi qu'il a été remarqué précédemment [1], ces cultes consistent souvent en mascarades rituelles avec des rôles très nombreux et très variés, où chacun prend le costume, les attributs, le masque d'un esprit, mort ou dieu. Le culte des Zuñi fournit à cet égard un exemple des plus curieux ; mais on pourrait citer beaucoup de cultes semblables, bien que tous ne soient pas d'une mise en scène aussi compliquée.

Chez les peuples où le chef a retenu la qualité de prêtre principal, le développement du symbolisme est en rapport avec celui de la fonction : le chef est le représentant mystique de la société entière et de toutes les forces divines. L'étiquette et les règlements, parfois chargés, de cette royauté divine, que nous avons dit consister, pour une part, en précautions que réclament la préservation et la conservation de la vertu magique du prince, s'inspirent aussi et d'abord du soin de procurer les effets de cette vertu en les manifestant par représentation dans la personne même du roi. Les insignes royaux et certaines pièces du costume royal, surtout dans l'accomplissement des rites sacrés, sont des symboles magiques [2]. Le type le mieux connu peut-être, en tout cas un des plus complets, de représentation symbolique dans

1. *Supr.*, p. 61.

2. Voir, par exemple, pour la coiffure et les sceptres des rois d'Egypte, Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris, 1902), 284 ss.

le sacerdoce royal est le régime qui anciennement s'imposait à l'empereur de Chine et qui faisait de son existence une sorte de figuration permanente, un véritable mythe solaire, cosmologique et l'on pourrait dire même cosmogonique, en même temps que régulateur et typique de la vie nationale. Son habitation était orientée vers les quatre points cardinaux, avec, sur chacun des quatre côtés, trois appartements correspondant respectivement aux trois mois de chaque saison, et chaque mois le Fils du Ciel changeait de chambre, parcourant ainsi, au cours de l'année, une façon de zodiaque, comme le soleil, et sans doute à son imitation. De plus, la couleur de son costume, celle de ses étendards, de l'ornementation de ses chars, celle même de ses chevaux, changeait avec la saison ; le régime alimentaire du prince variait de même. C'était toute sa vie qui figurait la marche de l'univers, à laquelle il présidait en la figurant, et pour chacun des actes principaux du culte il se montrait avec l'attirail qui convenait et à la saison et à l'objet de la cérémonie, laquelle était le rite même de cette saison [1]. Le Fils du Ciel représentait et effectuait l'ordre des choses prescrit par le ciel. Ce sacerdoce royal est une façon de rôle divin qui a valu parfois expressément à son titulaire, par exemple en Égypte, la qualité de dieu. Nous savons par ailleurs quelles étaient ses responsabilités, l'ordre de l'univers et la fortune de la société reposant mystiquement et figurativement sur la tête de cet « homme unique » [2].

Dans toutes les religions pourvues de sacerdoces professionnels, les prêtres sont auprès des dieux les représentants de la société dans l'intérêt de laquelle ils accomplissent leurs rites, et devant cette société ils sont les représentants des dieux qu'ils servent. Ils ne sont pas seulement représentants des dieux en tant que leurs fondés de pouvoirs, agents des rites efficaces, coopérateurs des œuvres divines, mais en tant qu'ils figurent les divinités et qu'ils portent leurs insignes, au moins dans l'accomplissement des fonctions sacrées. Dans l'ancien culte mexicain, où le prêtre était exactement costumé comme le dieu qu'il servait, les victimes humaines des sacrifices portaient aussi les attributs du dieu à l'intention duquel on les immolait. C'est que ce culte est comme intermédiaire entre un culte magico-religieux comme celui des Arunta d'Australie, où il n'y a pas trace d'hommages adressés à des puissances invisibles, et les religions à dieux rigoureusement personnels. Le rituel ne voyait pas de contradiction à représenter les dieux sacrifiant dans la personne des

1. Voir *Li ki*, c. IV, *Iue ling*.

2. Les anciens empereurs de Chine s'attribuaient cette qualité. Voir CHAVANNES, *Le T'ai chan* (Paris, 1910), 474.

prêtres, et sacrifiés dans la personne des victimes [1]. Du reste, ce n'est pas de la contradiction qu'on a lieu de s'étonner, car tous les rituels sont pleins de contradictions semblables ; mais ce qui est remarquable, c'est la figuration simultanée du dieu dans le prêtre et dans la victime, celle-ci étant un homme. Mais un dieu qui mourait pour revivre pouvait bien être tué par la main d'un autre lui-même. Ordinairement le prêtre représente le dieu comme force agissante, comme personnalité supérieure, maîtresse et institutrice du rite, et il prend les insignes de cette personnalité, comme il est censé en reproduire les gestes ; la victime incarne et représente la divinité, mais plutôt comme force à entretenir, à régénérer et à conduire par la vertu du rite ; elle est remplie de la vertu du dieu, mais dans la plupart des religions, elle n'est point entrée ou elle n'est point restée en participation de son caractère personnel, exception faite pour les mystères et pour les cultes apparentés, y compris le christianisme.

Le sacerdoce chrétien est une émanation du sacerdoce du Christ. C'est parce que le mythe chrétien a figuré en sacrifice la passion de Jésus et que le culte chrétien a figuré dans la cène le mystère de ce sacrifice, que les « anciens », ceux qui d'ordinaire présidaient au repas de communauté, de simples administrateurs qu'ils paraissaient être dans les tout premiers temps du christianisme, sont devenus des fonctionnaires sacrés, au même titre que les ministres des cultes païens. Et comme ceux-ci, ils ont, en quelque manière, incarné et représenté le dieu de leur mystère, ils ont figuré le Christ. Ne tenaient-ils pas réellement sa place, et n'était-ce pas à eux qu'il appartenait de prononcer les paroles de bénédiction sur le pain et le vin, comme avait fait le Christ dans son dernier repas, et de distribuer ou faire distribuer les éléments consacrés ? Tout naturellement, par la logique intime du mystère, ces agents de l'eucharistie devinrent les figurants du Christ et ils furent d'assez bonne heure proclamés tels [2]. Consacrés spécialement par l'esprit du Christ et dépositaires d'un pouvoir de sanctification qui s'attache à la participation de cet esprit, ils sont d'autres Christs, et c'est en cette qualité qu'ils opèrent la consécration du pain et du vin dans le sacrifice eucharistique. Ils ne laissent pas de représenter l'Église, la communauté spéciale dont ils font partie, et la communauté de tous les chrétiens, au nom de laquelle ils offrent le sacrifice, l'Église d'aujourd'hui et celle d'hier, qui est le corps du Christ, en sorte que la conception mystique du

1. Se rappeler le mythe cité plus haut, p. 20.

2. Cf. Ignace d'Antioche, *Trall*, II, 1 ; *Smyrn.*, VIII, 2. Le Christ a été d'abord censé le seul ἱερεύς du culte chrétien, mais le « surveillant », ἐπίσκοπος, et « l'ancien », πρεσβύτερος, participèrent bientôt à son sacerdoce.

sacerdoce qui nous a paru exister rudimentairement dans le culte totémique des Arunta d'Australie, se retrouve dans le culte chrétien, dans l'économie de salut éternel la plus nettement et la plus solidement constituée que connaisse l'histoire des religions.

III

Symboliques aussi, à leur manière, sont les éléments de l'action sacrée.

Et d'abord les éléments matériels. La matière de l'action sacrée recèle une vertu spécifique, parce que cette matière, tout individuelle et déterminée qu'elle soit, représente, à raison d'une participation mystique, toute une espèce, un principe de caractère collectif. Le peu d'eau qu'on emploie dans un rite de pluie figure toute la pluie qu'on attend, il figure la pluie en général, que virtuellement il contient. La part de moisson que l'on offre dans un rite de prémices figure la moisson tout entière ; il la représente comme oblation, si le rite est compris en tribut à la divinité, car la portion vaut pour le tout, et le dieu est censé avoir reçu virtuellement tout ce qu'il a donné. En tant que le rite est une désacration de la récolte, une sorte d'immolation de l'esprit du grain, qui est mystiquement concentré dans cette partie réservée, la partie dont dispose ainsi le rite est représentative de la totalité, puisqu'elle en contient la vertu essentielle, que l'on prétend libérer, d'une part, pour que la masse du produit alimentaire soit abandonnée sans inconvénient à l'usage des hommes, l'esprit n'y étant plus, et d'autre part, pour que cet esprit soit disponible en vue de la moisson future. C'est déjà par application de ce principe que, dans certains rites totémiques des Arunta, tout ce que l'on peut recueillir d'un totem comestible est présenté au chef du clan, qui en mange une petite partie, comme pour affirmer son droit sur le tout, et peut-être aussi afin de résorber en lui-même la vertu du totem pour l'accomplissement ultérieur du rite totémique, et remet le reste aux gens des autres clans qui peuvent ensuite en manger sans scrupule [1].

Toutefois le symbolisme n'est ici que de la partie pour le tout, de l'individu pour l'espèce ; et la matière du sacrifice est souvent figurative d'autre chose que de son espèce ou de la vertu de cette espèce naturelle. Dans les sacrifices agraires où l'esprit de la végétation est incarné dans une victime animale ou humaine, cet animal ou

1. Cf. Spencer et Gillen, *Native Tribes*, 204.

cet homme sont véritablement représentatifs et de la végétation et de son esprit. On a pu voir déjà comment, dans les sacrifices de l'ancien culte mexicain, les victimes humaines incarnaient et figuraient les divinités, des divinités qui étaient encore des forces et des phénomènes naturels à demi personnifiés, non des personnalités spirituelles et transcendantes. Les victimes étaient vraiment les images, les doubles des dieux en question, et c'est pourquoi on les pouvait multiplier et renouveler indéfiniment. En général, dans tous les sacrifices magico-religieux dont on attend une efficacité positive, la victime animale ou humaine est représentative de la force à évoquer ou à conduire.

Dans les rites de purification et d'élimination, les victimes dans lesquelles on transfère mystiquement le mal, avant de les détruire pour exterminer le mal lui-même, figurent aussi le mal que l'on s'imagine incarner en elles pour le chasser. Elles sont les images vivantes du mal que mystiquement elles emportent. C'est le cas de tous les sacrifices qui se rattachent au type du bouc émissaire. Le bouc figurait toutes les impuretés d'Israël et il était traité en conséquence. Du reste, les victimes des sacrifices de purification s'appelaient en hébreu « péché », sans doute parce qu'elles étaient l'incarnation vivante de la faute à expier par leur immolation. Il ne faut donc pas être surpris d'entendre saint Paul, exposant le mythe chrétien du salut par la mort sacrificielle du Christ, dire que le Christ a été fait « péché », afin que le chrétien devienne par lui et en lui « justice de Dieu », parce qu'il est purifié et sanctifié; ou bien que « le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi en devenant pour nous malédiction », c'est-à-dire maudit en tant que crucifié, parce que malédiction et péché sont anéantis dans la mort du Christ [1]. Le Christ représente, il est le péché de l'humanité, la victime qui l'incarne, et sa mort figure, elle est mystiquement l'extermination du péché. Les victimes humaines des Thargélies d'Athènes étaient des « poisons » ou des « empoisonneurs », parce qu'elles portaient sur elles, et qu'elles étaient mystiquement, symboliquement, toutes les souillures et maux dont la cité souhaitait se débarrasser. Nous avons pu voir que, dans les sacrifices imprécatoires, la victime figure et incarne l'imprécation, le destin auquel est voué le parjure, et le parjure lui-même [3].

On peut dire que les raisons qui ont déterminé le choix d'une victime de telle espèce, de tel sexe, de telle couleur, de tel âge, sont, en quelque manière, symbolisées dans la victime ainsi choisie, car elles

1. II Cor. v, 21; Gal. iii, 13 (Deut. xxi, 23).
2. φαρμακοί.
3. *Supr.*, p. 66.

sont en rapport avec l'objet du sacrifice et la vertu spéciale que possède la victime par rapport à cet objet.

Les sacrifices ordinaires des religions antiques, organisés en service alimentaire pour les dieux, étaient des simulacres de repas divins, et sans doute les offrandes étaient-elles là en quelque façon comme représentatives de la vertu qui était en elles et qui seule était absorbée par les dieux. Dans les sacrifices de Iahvé, le sang, qui lui était réservé, contenait la vie de la bête, et, en un sens, il la figurait; car si « la vie est dans le sang », le sang n'est pas précisément la vie. Et l'on peut dire que le sang, avec tous les emplois rituels qu'il comporte, soit comme matière d'oblation, soit comme moyen de consécration et de protection, soit comme moyen de purification, figure les effets multiples en vue desquels il est employé. La même remarque vaut pour le soma dans la religion védique, pour le haoma dans la religion de l'Avesta. De ces liquides on peut dire aussi qu'ils contiennent la vie, le principe de toute vie dans la nature, et l'on a même fini par y reconnaître un principe de vie immortelle. Ils sont donc le symbole de la vie, de toutes les formes de vie qu'ils recèlent pour la foi.

En tant que les sacrifices communs affectaient le caractère d'un hommage rendu à la divinité, les oblations n'étaient que le symbole très grossier, recommandé par la tradition, de sentiments moraux et sociaux, qui sont la reconnaissance pour les dieux, la confiance dans leur pouvoir, le dévouement à leur service. Mais il est trop évident que la matière des sacrifices n'a pas été choisie d'abord pour l'expression de tels sentiments et qu'elle s'y prête assez mal. On a voulu d'abord l'adapter à une action magico-religieuse, et ce sont les actions de ce genre qu'elle symbolise le plus naturellement, à raison même des analogies qui l'ont fait choisir pour cet objet. A la manifestation de sentiments les différentes formes de la prière sont l'expression la mieux appropriée.

C'est à raison d'une analogie spéciale que certains éléments de sacrifice, dans les économies de salut, deviennent des symboles de vie éternelle. Tel est, par exemple, le cas du soma et du haoma, que nous venons de citer. Tel est aussi le cas du pain et du vin dans la cène chrétienne. Les sacrifices du soma et du haoma sont peut-être originairement des rites de pluie à l'occasion du renouveau [1] : sources et symboles de la vie naturelle sous toutes ses formes, ces breuvages sacrés étaient qualifiés pour devenir avec le temps les symboles mystiques de l'immortalité. Le pain et le vin se sont pareillement trouvés une matière convenable pour le symbolisme de l'espérance chré-

1. Cf. Caland et Henry, II, 486-489.

tienne : soutiens de la vie naturelle, ils sont aptes à devenir le sacrement de la vie éternelle. Mais le pain et le vin eucharistiques ne signifient pas que l'immortalité du chrétien, ils signifient le mystère de la rédemption chrétienne, principe de cette immortalité ; car le pain et le vin figurent la mort du Christ, le pain rompu étant le corps de Jésus, brisé par le crucifiement, et le vin étant le sang du divin crucifié [1]. Symbolisme arbitraire, trouvé après coup, pour adapter la cène chrétienne au mythe de la rédemption. Le sacrifice du soma a de même son mythe de passion ; car le soma est dieu, et le traitement fait au soma est une passion divine ; quand on broie la plante sacrée pour en extraire le suc, on tue Soma, et le rituel ne le cache pas [2]. Le broiement du soma procure le breuvage de vie ; mais cette passion toute mystique du dieu plante et breuvage n'a rien de bien émouvant, et l'on peut croire qu'elle n'a jamais fait verser beaucoup de larmes à ses fidèles. Si la passion du Christ se rattache moins naturellement à son symbole sacramentel que celle de Soma, elle a sur celle-ci l'avantage de sa réalité et celui d'une signification morale.

La figuration du geste est en rapport avec la fin du sacrifice ; par elle s'exprime plus directement et plus spécialement que par sa matière l'objet de l'action sacrée. Dans un rite de pluie, l'eau est figure de la pluie, mais c'est en répandant l'eau qu'on représente et que l'on pense procurer la chute de la pluie. On a vu comment les Arunta figurent avec un réalisme enfantin l'action des faiseurs de pluie [3]. Les rites totémiques consistent pour une bonne partie en gesticulation imitative du totem, et il n'est pas douteux que ces rites soient un rudiment d'action sacrée. Dans le rite principal du Wollunqua [4], l'essentiel de la cérémonie n'est pas la fabrication du serpent de terre, c'est la destruction violente. Geste symbolique, non accompagné de paroles, censé efficace, et qui est déjà presque un sacrifice. La manipulation du serpent et du simulacre d'arc-en-ciel dans le rite des Anula [5] est une représentation du drame météorologique par lequel on a voulu expliquer la genèse de la pluie.

1. I Cor. xi, 24-25 ; Marc, xiv, 22-24 ; Matth. xxvi, 26-28 ; Luc, xxii, 19-20.

2. On met bien un brin d'herbe sur la plante avant de la frapper et l'on a soin de dire à Soma : « Ne crains pas, ne t'enfuis pas... Ce n'est pas le roi soma qui est frappé » (Caland et Henry, I, 153) ; mais cette comédie n'est que pour pallier la violence du geste ; quand tout est fini, faisant sur les marcs du soma écrasé une libation de miel et de lait, avant de les jeter à l'eau, on n'en dit pas moins au dieu (*ibid.*, II, 394), qu'on lui a coupé ses « chers membres » et ses « solides nœuds ».

3. *Supr.*, p. 62.

4. *Supr.*, p. 63.

5. *Supr.*, p. 63.

Dans les rites de saison, la mise à mort des victimes est mystiquement, c'est-à-dire qu'elle exprime sensiblement, qu'elle signifie et qu'elle est censée opérer la mort, ou, si l'on veut, la transmigration de l'esprit de la végétation, — le primitif ne concevant pas la mort comme une suppression complète de l'être individuel et phénoménal. — Et très souvent la forme de l'immolation est en rapport tout spécial avec sa signification. A Mexico, les victimes humaines de Totec, dieu de la terre cultivée au début du printemps, étaient dépouillées, puis des prêtres et d'autres personnes revêtaient cette peau [1], pour marquer et opérer la métamorphose de la terre, qui alors change de peau. Rite non moins expressif et plus malpropre que l'éventrement de la vache des Fordicidia dans le culte romain. Pour l'inauguration de la moisson du maïs, on coupait la tête de Xilonen, la déesse du maïs nouveau, qui était, pour la circonstance, représentée par une jeune femme. « Ce sacrifice, dit Sahagun, étant consommé en l'honneur de la déesse Xilonen, tout le monde avait la permission de manger des épis verts de maïs, du pain qui en était fait, et des tiges de la même plante. Personne n'aurait osé manger de ces choses avant le sacrifice [2]. » La décapitation de Xilonen figurait donc la décapitation des tiges de maïs pour l'utilisation des premiers épis, et l'on peut voir à quoi servait la décapitation préliminaire de la victime : c'était à lever l'interdit qui pesait sur la moisson ; et la décapitation de Xilonen levait l'interdit parce qu'elle libérait l'esprit du maïs. Au terme de la moisson, une autre femme, la mère du grain mûr, figurant la déess-Toci, « notre Mère », était décapitée comme Xilonen ; mais la victime était dépouillée comme les victimes de Xipe Totec, et un prêtre reprenait aussitôt la figuration de la déesse en endossant la peau de la victime, un morceau de cette peau, pris de la cuisse, servant à faire le masque de Cinteotl, le dieu du maïs en grain ou maïs d'hiver, dont en figurait ainsi la naissance, en même temps que la résurrection de la Mère [3]. La décapitation de Toci figure la conclusion de la moisson, achève la désacration du grain et le met au jour, puisque l'on va pouvoir tirer les épis de leur enveloppe et les égrener pour les besoins de l'alimentation. Moins sauvage était le rite athénien des Bouphonia [4] ; mais l'immolation du bœuf et l'empaillement de sa peau figuraient aussi bien la mort et la résurrection de l'esprit du grain.

1. Seler, *Die achtzehn Jahresfeste der Mexicaner*, dans *Altmexicanische Studien* (*Veröffentlichungen aus dem k. Museum für Vœlkerkunde*, V., II-IV, Berlin, 1899), 76 ss.

2. Sahagun, 124.

3. Sahagun, 133 ss.

4. *Supr.*, p. 25.

Non moins significatives sont l'exécution et les formes d'exécution des victimes dans les sacrifices de purification. L'immolation de la victime signifie ce qu'elle veut opérer, la destruction du mal. D'ordinaire, en pareil cas, la victime n'est pas mangée, mais on s'en débarrasse de manière ou d'autre, en la brûlant, en l'enterrant, en l'emportant au loin. On sait quel était le sort du bouc émissaire, victime de la grande expiation d'Israël : il était précipité du haut d'un rocher [1], et l'on disait que c'était pour le démon du désert [2]. Chez les Baganda, les victimes des grands sacrifices expiatoires, dits *kyonzire*, parmi lesquelles était une victime humaine, n'étaient pas immolées dans le pays, mais on les conduisait sous bonne garde au delà de la frontière, chez les Banyoro, et après leur avoir brisé les membres on les laissait là : manière très simple de se décharger de l'impureté ou du fléau sur le peuple voisin [3]. Dans la Chine ancienne, en cas de fléau, l'on sacrifiait aux portes des villes un certain nombre de victimes animales que l'on déchirait et dont on dispersait les membres [4]. Le symbolisme du geste dans les sacrifices imprécatoires est analogue à celui des sacrifices d'élimination. Pour le serment de Matiel [5] l'on coupe la tête du bélier, en signifiant que Matiel aura la tête coupée s'il manque à sa parole. Le petit porc que les fétiaux de Rome égorgaient pour la conclusion des traités [6] figurait de même la mort qui atteindrait les parjures.

Le cérémonial des sacrifices de pure oblation, où aucune partie de la victime n'est mangée par les offrants, accuse plus ou moins nettement l'idée de présent ou de service alimentaire. Ainsi, dans le culte de Iahvé, l'holocauste a dû être d'abord un moyen de convoyer au dieu l'esprit ou la vertu, on pourrait dire l'essence de la victime dans la fumée et l'odeur [7]. Finalement le rite n'était plus qu'une manière de présentation. Cependant les pains de proposition sur la table qui était dans le temple de Iahvé [8] ont la signification qu'ils auraient sur une table quelconque : celui qui les dispose garnit la table du dieu. Les rites suivant lesquels on présentait les offrandes aux ancêtres dans le culte chinois avaient en eux-mêmes la signification de semblables

1. Meinhold, *Mischna Joma*, 60-61.
2. Azazel. Lév. xvi, 8, 10, 26. Comparer l'oiseau lâché pour la purification du lépreux, Lév. xiv, 1-8, *supr. cit.*, p. 24.
3. Roscoe, 200, 342, 363.
4. *Li ki*, c. iv, *Yue ling*, a. 2, 34; a. 6, 46.
5. *Supr.*, p. 66.
6. Tite Live, I, 24, 6-9.
7. Cf. *supr.*, p. 50, n. 1.
8. Ex. xxv, 30. Lév. xxiv, 5-9. Ces pains sont dits « pains de face », parce qu'ils étaient placés devant Iahvé.

gestes dans le service de table des vivants. L'on peut en dire autant des festins que les Égyptiens, les Assyriens, quelquefois les Grecs et d'après eux les Romains offraient à leurs dieux.

Pour les sacrifices dont il y avait une part mangée rituellement, cette communion a d'ordinaire par rapport au dieu un sens analogue à celui qu'avait entre hommes la commensalité [1]. Elle signifiait et elle créait une participation de caractère physico-moral entre le dieu et ses fidèles par le moyen de la victime, dont la vertu sacrée, la même vertu, passait à tous, liait le dieu à ses fidèles, les fidèles à leur dieu, et les fidèles entre eux dans la communion de leur dieu. Il va sans dire que la signification religieuse du repas sacré peut être plus ou moins accentuée, selon le rapport qui est supposé entre la victime et le dieu. Si la victime incarne le dieu, le sacrifice en vient à présenter une signification très complexe dont l'équilibre est difficile à saisir pour la raison, cet équilibre ne se maintenant que par la foi et pour la foi, et ne pouvant subsister devant l'examen critique.

Une bonne partie des victimes humaines, dans les sacrifices des Aztec, fournissaient la matière de repas sacrés, et, dans certaines occasions, notamment à la fête d'Uitzilopochtli, des images en pâte, figurant les dieux au même titre que les victimes humaines, et aussi sacrées que ces victimes, étaient pareillement consommées dans un repas religieux [2]. La victime ne laissait pas d'être offerte à la divinité qu'elle incarnait, et même le dieu de pâte était préparé en l'honneur du dieu qu'il représentait, il lui était offert, ce qui n'empêchait pas ces images en pâte de recevoir aussi des offrandes [3]. Et pourtant le dieu était mangé dans la victime ou dans l'image de pâte. Il y avait un rite de consécration par lequel la victime ou l'image de pâte étaient offertes au dieu, et un rite de communion par lequel elles étaient données à ceux qui les mangeaient.

Sans doute faut-il admettre que toutes ces personnifications mystiques, même celle des dieux et non seulement celle de leurs doubles, la personnification divine des victimes et celle des images de pâte, étaient assez vagues. Chaque dieu est une personnalité une et multiple, une force et une influence; le rite de consécration qui multiplie la divinité dans sa victime ou son image la rend à elle-même, la fortifie en elle-même pour le rôle que lui attribue la foi; le rite de com-

1. Sur la signification qui s'attache encore aujourd'hui à la commensalité chez les Bédouins, on peut voir Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris, 1908), 79 ss. « Tant que le sel du cheikh des Kaâbneh était dans *notre ventre*, nous avions droit à sa protection » (p. 87).

2. Sahagun, 153, 204.

3. Sahagun, 169 (cf. 142, 157).

munion la donne à ses fidèles, sans compromettre sa substance essentielle et pour les associer à son œuvre, aussi à sa personnalité sociale. A tout prendre, il n'est pas plus contradictoire qu'un dieu aztec soit en même temps vivant et mort, honoré par un sacrifice et sacrifié dans la victime, qu'il se reçoive lui-même et qu'il soit donné, qu'il n'est contradictoire que le dieu des chrétiens soit Père, Fils et Saint-Esprit, honoré par le sacrifice du Christ, qui, comme dieu, s'offre à lui-même, et consommé par suite du même sacrifice dans la communion eucharistique. Ce n'est pas plus contradictoire, mais ce l'est tout autant, et rien de tout cela n'a consistance que dans le mystère. Et ce qui vient d'être dit pour les sacrifices mexicains vaut pour tous les sacrifices auxquels s'attache expressément l'idée d'une communion divine, idée qui d'ailleurs existe implicitement, d'une certaine manière, en tout sacrifice mangé rituellement.

La différence de signification entre la communion divine dans les sacrifices mexicains et la communion divine dans le sacrifice chrétien consiste en ce que la première participe davantage au caractère magique de l'action sacrée dans les cultes primitifs, et la seconde a un caractère beaucoup plus spirituel et moral. Dans le premier cas, le rite d'immolation exprime et opère la régénération physique du dieu par la mort de la victime identifiée à lui-même ; le rite de communion exprime et opère la participation du fidèle à la vie régénérée de son dieu ; et ce que le rite d'immolation signifie encore, c'est l'hommage rendu à une puissance protectrice de la nation et de ses membres ; ce que signifie encore le rite de communion, c'est l'incorporation du fidèle au groupe protégé par le dieu. Dans le second cas, le rite de consécration figure commémorativement la mort du Christ, c'est-à-dire la régénération des élus dans leur chef spirituel et divin, pour la sainteté et l'immortalité ; le rite de communion figure et opère la participation du fidèle au Christ et à sa vie sainte et immortelle ; et ce que le rite de consécration signifie encore, c'est l'hommage rendu, par l'humanité créée et rachetée, à Dieu créateur et sauveur ; ce que signifie encore le rite de communion, c'est l'incorporation du fidèle à l'immortelle société des saints.

Comme l'action sacrée n'est pas qu'un rite magique indéfiniment répété, mais un rite traditionnel dans lequel s'affirme la vie permanente d'un groupe humain, le geste rituel ne figure pas que l'objet immédiat, proprement magique, de cette action, soit que cet objet concerne le cours naturel de ce monde, soit qu'il concerne les biens de la vie spirituelle et de l'immortalité, mais il figure la tradition même, la foi commune du groupe croyant et l'institution du rite que l'on accomplit selon la coutume des ancêtres et comme ils l'ont prati-

qué. Chez les Arunta, ce n'est pas seulement le figurant qui prend le personnage de l'ancêtre, et dans les religions, ce n'est pas seulement le prêtre qui représente le dieu ; le geste rituel est censé celui de l'ancêtre divin ou du dieu qui a institué le rite, en sorte que ce geste efficace est en même temps commémoratif; il a donc une double signification, qui est en rapport avec son double caractère ; le rite totémique sera une imitation du totem, mimique magiquement efficace, et en même temps il sera une imitation de l'ancêtre, mimique religieusement sacrée ; les rites du sacrifice seront un geste significatif du renouveau, s'il s'agit d'un rite de saison, ou d'un tribut naturel, service alimentaire ou hommage, s'il s'agit d'un sacrifice commun, et ils seront en même temps le geste traditionnel, institué par les dieux ou les ancêtres, forme propre de la religion dans telle cité ; s'il s'agit d'un sacrifice de communion dans un culte de mystère, et spécialement du sacrifice chrétien, le rite ne signifiera pas seulement la garantie d'immortalité qui est donnée au fidèle, sa participation rituelle à la vie divine, il sera censé la réitération du sacrifice primordial, de la mort du Christ qu'a suivie sa résurrection, et celle du rite institué pour commémorer cette mort et cette résurrection ; en sorte que, si on l'entend bien, c'est une même action sacrée qui, depuis le commencement, se perpétue dans une société donnée, expression de sa vie incessamment renouvelée, de son idéal et de ses espérances. L'histoire, mais une sorte d'histoire éternelle qui n'est enfermée ni dans le temps ni dans le lieu, une histoire mythique du groupe social et religieux, entre ainsi dans la liturgie comme élément figuré, marquant la continuité, l'unité mystique de l'action sacrée, de la religion et de la société religieuse à travers les temps.

D'autres faits que celui de son institution mythique peuvent être accessoirement commémorés dans l'action sacrée. Le culte d'un peuple est conditionné par sa vie nationale et par les événements de son histoire. Le culte d'une société religieuse à tendance universelle est influencé par les péripéties du développement de cette société. On pourrait, jusqu'à un certain point, et avec de bons yeux, retrouver toute l'histoire de l'Église romaine dans son missel, non seulement son histoire extérieure, mais son histoire intime, l'évolution de la piété. Toutefois nous ne parlons point ici des éléments accessoires de la liturgie chrétienne, mais de ses éléments fondamentaux, du geste rituel dans le sacrifice chrétien, et de la signification de ce geste. Or le geste rituel du sacrifice chrétien consiste essentiellement dans la consécration du pain et du vin et dans la communion eucharistique. C'est ce geste dont nous venons de montrer la signification propre et le rapport avec les gestes similaires, également significatifs, dans les

autres religions, depuis celles qui méritent à peine le nom de religion. Car de même que tel rite d'un clan arunta, par exemple le rite de l'Autour noir [1], simule dans les gestes des figurants le vol des autours, imité d'abord pour la multiplication du totem, et aussi un trait du rituel de la circoncision, dont les ancêtres du clan passent pour avoir été les initiateurs, et que la cérémonie représente par là, en ce qu'il a d'essentiel, le passé religieux du clan, ainsi le rituel de la cène chrétienne ne signifie pas seulement la mort du Christ et la participation du fidèle à son immortalité, mais répète le geste du Christ bénissant le pain et le vin, puis les présentant à ses disciples, c'est-à-dire représente l'institution du sacrement eucharistique et sa conservation séculaire dans l'Église [2]. Et dans un cas comme dans l'autre, les paroles servent à préciser la signification du geste.

La formule rituelle est aussi à sa manière une figuration. Elle l'est même essentiellement, puisqu'elle exprime l'idée de l'objet qui se poursuit par le sacrifice, et qu'elle n'a pas d'abord été conçue ni employée, que même dans aucune religion elle n'est considérée comme l'expression purement verbale de cette action, mais comme un symbole efficace qui contribue avec le geste au succès de l'opération sacrée. Ce n'est point même comme moyen de faire connaître aux esprits ou aux dieux les intentions des hommes que la parole a pris tout de suite une grande part dans l'action sacrée, c'est parce qu'elle est pour l'homme lui-même une représentation sensible de ce qu'il pense et de ce qu'il veut, une véritable figuration par laquelle il extériorise son idée, son désir, sa volonté, et que par cette représentation, qui pour lui est substantielle, si on l'ose dire, de la même façon que le geste accompli sur la matière de l'action sacrée, elle est censée pour sa part, soit associée au geste, soit souvent même seule, sans matière ni geste, réaliser ce qu'elle figure. La formule sacrée est une incantation. Elle était d'ailleurs plus ou moins indispensable, en beaucoup de cas, pour déterminer le sens du geste, et cette détermination, pour la pensée primitive, était nécessaire à son efficacité. Elle était nécessaire aussi comme expression de la pensée collective, cette pensée ne pouvant être mieux définie dans le rite que par une expression verbale. Les chants rituels des Arunta sont descriptifs de l'action

1. Strehlow, III, 1, 39.

2. De là vient l'insistance avec laquelle le canon de la messe catholique rappelle les moindres gestes du Christ instituant l'eucharistie : « Qui pridie quam pateretur *accepit panem in* sanctas ac venerabiles *manus suas*, et *elevatis oculis in cœlum* (détail qui n'est point dans les évangiles) ad te Deum patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens, *benedixit, fregit et dixit :* Accipite et manducate ex hoc omnes : hoc est enim corpus meam. »

qu'ils accompagnent et ils en expriment le sens traditionnel. Dans le rituel brahmanique, non seulement les rites sont chargés de récitations et de chants qui sont des hymnes et des invocations, mais les gestes des prêtres, surtout de celui qui est l'opérateur principal des sacrifices, *l'adhvariu*, sont souvent énoncés verbalement en même temps qu'ils sont accomplis. En ce trait, d'ailleurs, comme dans les fréquentes apostrophes qu'il fait adresser aux instruments ou aux éléments du sacrifice, le rituel brahmanique ne fait qu'accentuer une tendance qui se rencontre dans tous les rituels. Dans les rituels compliqués, où l'action sacrée concerne plusieurs divinités, ou s'accomplit à plusieurs fins, la parole sert à figurer les intentions diverses, et cette figuration est particulièrement requise si les divinités elles-mêmes ne sont représentées par aucun symbole matériel; dans ce cas, la parole ne sert pas seulement à définir l'action, elle évoque les dieux pour l'action qui les regarde. Plus l'action sacrée a d'importance sociale, plus elle est riche de sentiments et de souvenirs, plus il convient que son formulaire se développe pour l'expression des uns et des autres.

Il est arrivé dans certains cas que la parole même a suppléé l'action du sacrifice. Les Égyptiens, qui faisaient des offrandes en images, comme les Chinois en font en papier, faisaient aussi des offrandes par le moyen de formules qui en exprimaient le vœu [1]. Le souhait, perpétué dans la formule écrite, acquérait ainsi une vertu permanente. Un exemple plus singulier, d'interprétation plus subtile, est celui que présente le rituel brahmanique de la consécration royale. Ce rituel comportait jadis un sacrifice humain : à la place du sacrifice on fait une récitation ; un prêtre raconte la légende mythique de Çunahcepa [2], où l'on voit comment les dieux eux-mêmes consentirent à ce qu'on n'immolât point une victime humaine qui était réclamée pour la vie du roi. La récitation n'a pu avoir originairement pour unique objet d'expliquer et de justifier la suppression du sacrifice en cette occasion et à ce moment de la consécration royale, mais elle a été censée avoir la même vertu que le sacrifice auquel on l'a si ingénieusement substituée.

1. Prière de Zau, contemporain de Pépi II (seconde dynastie égyptienne): « O vous, vivants qui êtes sur la terre, serviteurs comme moi, ceux que le roi aimera et dont il favorisera la ville sont ceux qui diront : « Mille pains, bière, bœufs, oies, vêtements soient à Zau fils de Zau ! » Breasted, *Ancient Records of Egypt. Historical Documents*, I (Chicago, 1906), 173.

2. Voir Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas* (Paris, 1893), 134.

IV

Le lieu sacré a sa valeur mystique : autant dire qu'il a une signification et qu'il est un symbole. Chez les Arunta, non seulement le lieu propre des cérémonies totémiques a un caractère sacré qui lui est comme naturel, une valeur et un sens mystiques qui lui sont attachés, mais le lieu choisi pour les initiations devient à peu près un sanctuaire pour le temps que durent les cérémonies, et il se trouve en quelque façon substitué aux lieux totémiques pour la répétition des rites qui se fait devant les novices [1]. Le même caractère, en d'autres tribus australiennes, appartient aussi aux lieux d'initiation [2]. Chez les Warramunga, où les rites se célèbrent dans les assemblées de la tribu, on figure sur le terrain le lieu totémique [3], en sorte que la place de cérémonie a un caractère symbolique très nettement déterminé.

C'est par le même principe de représentation que les sacrifices au ciel, dans la religion chinoise, s'offrent sur un tertre rond, et les sacrifices à la terre sur un tertre carré [4]. Le tertre rond imite le ciel et le représente, il en est l'image ; et de même le tertre carré est l'image de la terre. N'est-ce pas le cadre voulu pour une action qui veut atteindre l'un et l'autre ? Cette figuration du lieu correspond, en effet, à la figuration de l'acte et au reste de la mise en scène. L'action s'accomplit mystiquement au ciel puisqu'elle s'accomplit sur un tertre qui est mystiquement le ciel ; elle se passe sur la terre et elle l'embrasse, puisque le carré sacré où l'on immole et enterre la victime est mystiquement la terre entière.

On comprend ainsi pourquoi les temples mexicains affectaient la forme de pyramides au haut desquelles trônait le dieu [5]. Le temple était une réduction du monde, comme en étaient une les temples à étages de l'antiquité babylonienne [6], et comme en étaient une à leur

1. Pour les réunions tribales où se confère le degré supérieur de l'initiation (*engwura*), le campement représente en raccourci par son orientation et sa distribution tout le territoire tribal (Spencer et Gillen, *Native Tribes*, 277) ; d'où il suit que le lieu de cérémonie représente aussi, en quelque façon, tous les lieux saints de la tribu.

2. Voir par exemple, pour le *kuringal* des Yuin, Howitt, *The native Tribes of South-East Australia* (Londres, 1905), 537, 552.

3. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 238 ss.

4. *Li ki*, c. xx, *Tsi fa*, 2. Grube, 39.

5. Voir Beuchat, *Manuel d'archéologie américaine* (Paris, 1912), 368 ss.

6 Winckler et Zimmern, *Die Keilinschriften und das Alte Testament* (Berlin, 1902), 616.

façon les temples égyptiens. En ouvrant les portes du sanctuaire où était la statue de la divinité, le prêtre égyptien disait : « Les deux portes du ciel s'ouvrent, les deux portes de la terre sont décloses... Les deux portes du ciel sont ouvertes, le cycle des dieux rayonne. [1] » L'orientation des temples dans l'antiquité grecque et romaine, celle des églises chez les chrétiens répondent à la même préoccupation. Le temple est un petit univers, la représentation du grand, il est tel pour que l'action qui s'accomplit dans le petit monde symbolique ait sa répercussion dans le grand monde réel. Ici encore on peut dire que la partie compte pour le tout, mais elle compte ainsi parce qu'elle est l'image du tout, parce qu'elle est le tout mystiquement et par représentation. L'action sacrée peut bien être localisée, elle l'est nécessairement, mais elle est localisée de telle sorte que mystiquement elle ne le soit pas et que son influence, dépassant les limites apparentes du lieu, s'étende aussi loin que la signification de celui-ci.

La localisation des esprits et des dieux dans un objet qui les représente est une autre partie de cette mise en scène. Le rapport n'est pas de simple habitation, même quand l'objet n'a pas forme humaine, et que c'est, par exemple, un arbre ou une pierre ; c'est une matérialisation, une extériorisation, une détermination, et pour tout dire une transformation, une représentation mystique de l'être divin. Ainsi les Australiens considèrent-ils que les premiers ancêtres se sont mués en tel arbre, tel rocher ; ainsi les Arunta, en particulier, croient-ils posséder dans les *tjurunga* une façon de double de chaque individu, des morts et des vivants ; et une vertu est dans les tjurunga [2]. Ainsi les pierres sacrées dans les lieux de culte cananéens étaient-elles les symboles de la présence divine. Le dieu de Béthel était dans la pierre que Jacob était censé avoir dressée dans le sanctuaire [3] : Jacob l'avait vu en songe, il est vrai ; mais les songes sont aussi une réalité mystique. Iahvé lui-même était dans son arche et voyageait avec son peuple [4].

Images et statues sont une forme plus achevée de la figuration. Elles ont la même origine, le même caractère de représentation mys-

1. Moret, *Rituel*, 49.

2. Cf. Strelow, II, 75 ss. Spencer et Gillen, *Native Tribes*, 128 ss.

3. Gen. xxviii, 11-19 (xxxiv, 7). La Genèse dit que Jacob appela Béthel « le lieu » de sa vision. Il s'agit du lieu sacré de Béthel. Il semble résulter des découvertes récemment faites à Éléphantine que Béthel, « maison de dieu », n'était pas seulement le nom de la ville et de la pierre sacrée, mais celui du dieu patron de la ville et qui était comme incorporé dans la pierre. Cf. E. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine* (Leipzig, 1912), 57 ss.

4. Cf. Nombr. x, 35-36, les paroles qu'on disait en enlevant l'arche et en la déposant ; I Sam. iv-vi, récit de la prise de l'arche par les Philistins.

tique. Il est possible que, çà et là, les images aient commencé par être temporaires, comme les lieux d'initiation des Australiens sont des sanctuaires provisoires. Le Wollunquā de terre, chez les Warramunga [1], est une de ces images qui ont la durée d'une cérémonie, qui représentent l'esprit totémique et qui l'incarnent pour une seule action rituelle. On fait de même, pour les cérémonies d'initiation chez les Yuin, un dessin sur un arbre, et sur le sol une image en terre de Daramulun, l'esprit de l'initiation, qui ne servent que pour la circonstance [2]. Mais on conçoit que le changement dans les conditions de l'existence humaine et l'évolution des idées religieuses aboutissent à la construction de temples, qui sont des lieux sacrés permanents, de petits univers mystiques, figures du grand, où s'exerce l'activité des dieux, et à la fabrication d'images durables, de statues, doubles mystiques de ces dieux, que l'on met ainsi à sa portée. Si l'art s'est exercé dans la fabrication de ces images, ce n'est point pour l'amour de l'art qu'on les inventa. Ce fut, on peut le dire, pour le besoin de l'action sacrée, et pour adapter les dieux mêmes aux exigences de cette action.

On sait que certains cultes, notamment les anciens cultes de l'Égypte, ont incarné la vertu divine en des animaux qui recevaient un culte spécial où le soin de la bête prenait les formes d'un service religieux. Développement intensif de la considération mystique des animaux qui se rencontre dans toutes les sociétés inférieures, et qu'il ne faut pas confondre avec ce qu'on appelle proprement totémisme, celui-ci n'en étant, à ce qu'il semble, qu'une forme particulière à certaines races humaines.

Une sorte de figuration mystique de la divinité existe dans le sacerdoce, spécialement dans le sacerdoce royal, comme nous venons de le voir, mais pour ce qui est de la participation de force, pour l'accomplissement de l'action sacrée, figuration mystique de l'action divine. La figuration permanente d'un dieu personnel dans un individu vivant, recevant le culte à la place du dieu et comme étant le dieu lui-même, n'est pas de tout point réalisable, puisque l'homme-dieu ne peut ni ne veut se soustraire aux fonctions propres de la nature humaine ; il n'est dieu que relativement et l'on pourrait presque dire par intervalle. Il existe des chefs ou rois dieux chez certains peuples africains, mais c'est que ces peuples ont encore une très médiocre idée de la divinité, et ces rois ne sont pas précisément des dieux incarnés [3]. Chez les peuples qui s'élèvent à la civilisation, rois ou prêtres ne sont dieux que par représentation ou par une incarnation qui dédouble en quelque sorte

1. *Supr.*, p. 63.
2. Howitt, 538, 553.
3. Voir Frazer, *The Magic Art* (Londres, 1911), I, 392 ss.

la divinité sans l'absorber tout entière dans l'homme vivant. Ainsi les bouddhas célestes s'incarnent et se réincarnent dans les grands lamas du Thibet. Quels que soient les honneurs dont ils sont l'objet, la raison d'être de ces hommes-dieux est l'action sacrée qu'ils réalisent, bien plus que le culte qu'ils reçoivent. C'est comme opérateurs-figurants de l'action sacrée, et non comme sujets ou destinataires de cette action, que nous les rencontrons le plus souvent. Le pharaon d'Égypte, le Fils du Ciel en Chine exerçaient des fonctions divines, étaient à moitié dieux, entourés d'une étiquette plus divine qu'humaine ; ils n'étaient point toutefois des dieux personnels actuellement incarnés ; leur apothéose n'était pas complète ; au fond, elle ressemblait beaucoup à celle du pape, vicaire de Dieu et du Christ. La divinité personnelle des empereurs romains, imitée de l'Orient, n'allait guère plus loin théoriquement que celle du pharaon, et pratiquement elle n'était pas chargée d'une étiquette aussi gênante. C'était le génie de l'empereur vivant qui était adoré, non sa personne [1]. Déjà la statue du double du pharaon le remplaçait fort utilement dans le culte à recevoir [2]. L'ancienne religion du Mexique fournit en abondance les cas de figuration divine, figuration personnelle, dans la mesure où les dieux représentés étaient des personnes, mais les figurants sont surtout les victimes des sacrifices, et c'est la mort mystique des dieux qui est par eux représentée. Il faut faire exception pour le figurant de Tezcatlipoca [3], qui était dieu pendant une année entière, traité en conséquence, mais non moins étroitement surveillé en vue du sacrifice final. Encore n'était-ce là qu'un simulacre de vie divine auquel continuait de s'attacher une signification religieuse. Peut-être ce simulacre procédait-il d'un symbole originairement plus parfait, d'un ancien sacerdoce royal dont le titulaire incarnait le dieu pendant un an, pour être sacrifié au terme de sa fonction [4]. On a pu d'ailleurs faire la même conjecture au sujet des rois d'Égypte dans les temps primitifs [5].

La Chine antique a connu une figuration temporaire des défunts dans le culte des ancêtres [6]. Au lieu d'être représenté uniquement par sa tablette, siège de son esprit, comme ailleurs les statues sont le

1. Wissowa, *Religion und Kultur der Romer*[2] (1912), 79.

2. Sur ces statues du « double » ou génie du pharaon, qualifiée « double royal vivant, résidant dans le naos et dans la double chambre d'adoration », voir Moret, *Royauté*, 225 ss.

3. Sahagun, 97-99.

4. Cf. Beuchat, 397-398, ce qui est dit du sacerdoce annuel qu'exerçait le cacique principal chez les Niquiran du Nicaragua.

5. Flindes Petrie, *Religion of ancient Egypt* (Londres, 1908), 40.

6. Grube, 44,

siège des divinités, le mort, dans les cérémonies solennelles du culte ancestral, était représenté par un vivant, ordinairement son petit-fils, s'il était possible [1]. Ce représentant était traité avec tous les égards qu'on aurait eus pour le mort lui-même ; on le servait comme s'il avait été le défunt, et il prononçait à la fin, au nom de celui-ci, des paroles de bénédiction sur ceux qui l'avaient honoré [2]. Mais les limites mêmes de la cérémonie étaient celles des honneurs qui lui étaient rendus [3] Le cas n'en est pas moins significatif. Il peut être originairement en rapport avec la croyance à la réincarnation de l'ancêtre dans un de ses descendants [4], croyance, fort analogue à celle des incarnations divines et qui en a pu être, en quelque façon, le point de départ; il n'en reste pas moins un témoignage très curieux du besoin de figuration sensible qui est la loi de toute religion. Il paraît d'ailleurs tout différent, et sans doute ne procède-t-il pas du cas, beaucoup plus fréquent, de possession temporaire d'un vivant par un mort, celui-ci usant de celui-là comme d'un médium pour rendre des oracles et faire connaître ses volontés. Ces médiums sont choisis, du moins on le suppose, par les morts, et ils ne prennent point d'ordinaire leur place dans le culte.

Il semblerait même qu'il y ait eu, dans la haute antiquité chinoise, des représentants de l'esprit pour les sacrifices aux esprits de la nature [5]. Était-ce par une sorte de contamination du culte des esprits par le culte des ancêtres ? On serait presque tenté de le penser, vu la rareté du fait, bien que l'explication ne s'impose pas. Ailleurs les esprits ont été incarnés dans des hommes pour être sacrifiés ; ils ont bien pu être aussi incarnés dans des hommes pour recevoir le sacrifice. On comprend toutefois que ce genre de représentation ne se soit

1. *Li ki*, c. XXII, *Tsi t'oung*, 16.
2. *I li*, trad. DE HARLEZ (Paris, 1890), 365.
3. *Li ki*, c. XXII, *Tsi t'oung*, 15.
4. Ce qui porterait à le croire, c'est que, faute de petit-fils déjà grand, l'on prenait un enfant que quelqu'un portait sur son bras. *Li ki*, c. V, *Tseng tzeu wenn* a. 2, 20.
5. *Tcheou li*, XXXI, 27, traduction BIOT (Paris, 1851), II, 224, parle du représentant de l'esprit à propos des « sacrifices de la banlieue », et de même, XXXV, 49, BIOT, II, 333, « lorsque l'on sacrifie aux cinq souverains célestes » (ce sont les sacrifices dont il a été déjà question dans XXXI, 27). *Tchéou-li*, XXXV, 47, BIOT, II, 332, mentionne également un représentant de l'esprit pour les sacrifices au dieu du sol du peuple vaincu. Le dernier cas est signalé par CHAVANNES, *Le T'ai chan*, 461. Ce dieu vaincu était traité en mort, et c'étaient les invocateurs « funèbres » qui étaient chargés des invocations à lui adressées (*Tcheou li*, XXV, 31, BIOT, II, 199). *Tchéou li*, XXXII, 29, BIOT, II, 247, dans les conventions entre princes, la cérémonie du serment paraît avoir été présidée en quelque sorte par le « représentant de l'esprit ».

pas maintenu. L'identité mystique du figurant et de l'esprit, esprit d'un mort ou esprit de la nature, pour le temps d'une cérémonie, chez un peuple dont l'imagination est très sobre en matière religieuse, aura fini par être considérée comme une fiction plus ridicule qu'édifiante et qu'il était préférable de laisser tomber [1].

Les temps sacrés sont, à leur manière, aussi représentatifs que les lieux de culte. Ils figurent des périodes que l'action sacrée domine de son influence ; et comme cette action rappelle et renouvelle le passé en préparant l'avenir, le temps sacré semble aussi récapituler dans le présent le passé qu'il commémore et l'avenir qu'il détermine. Les sacrifices de Xipe Totec à Mexico, celui des Fordicidia à Rome, les Anthestéries à Athènes figuraient et dominaient toute la période du renouveau. Le sacrifice mexicain de Xilonen, la présentation de la première gerbe à Iahvé en son sanctuaire figuraient et gouvernaient la moisson. Le sacrifice athénien des Bouphonia, le sacrifice mexicain de Toci figuraient et gouvernaient le temps qui s'écoule de la moisson aux semailles. Les rites du solstice d'hiver figuraient et gouvernaient la période du soleil ascendant ; les rites du solstice d'été, la période du soleil descendant.

Mais tous ces rites, institués pour promouvoir et régler l'ordre de la nature par rapport aux besoins de l'existence humaine, avaient eu pour résultat, et tout naturellement, de régler le rythme de la vie sociale, plus ou moins coordonnée à ce travail de la nature ; et ainsi chaque solennité rituelle était comme une orientation de la vie commune, un rappel du lien social, une confirmation de ce lien et une assurance pour l'avenir de la société [2]. Il va sans dire que l'histoire ou le mythe y mettaient des souvenirs plus précis, en rapport avec le passé de chaque société, que le sentiment actuel du lien social se confondait plus ou moins avec celui de l'intérêt commun, et la confiance dans l'avenir du groupe social avec les espérances pour la saison prochaine. Mais c'est bien là que s'est formée la conscience sociale avec le sentiment de sa durée et la volonté de durer. Nous avons déjà

1. La coutume fut abandonnée à l'avènement de la dynastie des Tsin (IIIe siècle avant notre ère).

2. Ce point a été mis en relief, mais non sans exagération systématique, par E. Durkheim et son école. Cf. Hubert et Mauss, *La représentation du temps dans la religion et la magie*, dans *Mélanges d'histoire des religions*, 189 ss. ; Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912), 499, 553 : « Les rites sont, avant tout, les moyens par lesquels le groupe social se réaffirme périodiquement. » Pour l'historien, *avant tout* est de trop, et il faudrait écrire *sont devenus*. L'assertion (p. 528) : « C'est parce qu'ils servent à refaire moralement les individus et les groupes qu'ils passent pour avoir une action sur les choses », est en contradiction avec l'évidence des faits.

dit comment le rite de l'agneau pascal, rite de renouveau et de protection pour l'année commençante, fête qui domine l'année entière, était devenu la commémoration mythique de la fondation du peuple israélite. Ailleurs un mythe de création se rattache au rite de renouveau ; mais la création de l'humanité, pour les peuples primitifs, c'est la création de leur humanité, l'origine de leur nation. Et des souvenirs historiques, de grande importance sociale, qui ont été de conséquence pour la vie nationale dont ils font désormais partie, ont trouvé place dans le cadre de l'année liturgique. Le moule naturel de l'année, avec lequel ont rapport les rites magico-religieux, s'est transformé en cadre mystique de la vie sociale, en tableau commémoratif de la vie nationale : le calendrier est un agenda et un mémorial.

Ce cadre de l'année, qui s'était imposé aux rites magico-religieux des primitifs et qui avait en quelque façon donné forme à la vie sociale, s'est imposé de même aux commémorations mythiques ou historiques qui ont développé la signification sociale, la signification nationale des fêtes ; et il s'est imposé aussi dans une large mesure aux commémorations mythiques ou historiques qui se rencontrent dans les religions de salut éternel. Le cycle des rites annuels qui a été originairement coordonné au poème de la nature, et qui l'exprimait afin de le réaliser, est devenu l'expression de la vie d'un peuple et la commémoration de son histoire dans les cultes nationaux ; il a de même figuré en son entier, le réalisant et le commémorant perpétuellement, le poème de la rédemption dans les économies de salut. Le christianisme fournit des exemples typiques de la gradation par laquelle on s'élève du rite de saison à une commémoration de caractère national, et de cette commémoration à celle du fait salutaire sur lequel repose l'économie de l'immortalité. Car la grande fête chrétienne est la fête de Pâques, commémoration de la rédemption des hommes par la mort et la résurrection du Christ ; mais cette fête s'est greffée directement sur la Pâque juive, fête de commémoration nationale, qui s'était elle-même directement greffée sur des rites naturistes. La Pentecôte chrétienne fait suite à la Pentecôte juive, qui était originairement une fête de moisson. Noël, la fête commémorative de la naissance du Christ, a pris le jour de la naissance du Soleil invincible, au solstice d'hiver [1]. La Pentecôte et Noël sont moins importantes et moins anciennes que Pâques, véritable fête de la régénération chrétienne, signifiée jadis par le baptême des nouveaux fidèles, en sorte que le renouveau chrétien, la renaissance perpétuelle de l'Église avait

1. Duchesne, 265, 269.

marque son jour à une date symbolique du renouveau de la nature. Le sens de la consécration a changé, mais le jour n'a pas cessé d'être sacré et figuratif ; la fête annuelle n'a pas cessé de gouverner toute l'année, les autres fêtes subordonnées régissant telle période ou telle saison correspondante.

CHAPITRE III

LES RAISONS ESSENTIELLES ET LES ASPECTS PRINCIPAUX DE L'ACTION RITUELLE

Le sacrifice est une action figurée, qui affecte parfois sensiblement le caractère d'une fiction et qui néanmoins est censée remplie de vertu, de puissance et d'efficacité. Une pareille foi, dont la durée et la fermeté inébranlable nous semblent être un perpétuel défi à l'expérience et à la raison, doit correspondre à des besoins, tout au moins à des qualités, bonnes ou mauvaises, de la nature humaine, dispositions qui rendent fatale et sans doute aussi, dans une certaine mesure, bienfaisante l'illusion impliquée dans tout le mécanisme du sacrifice rituel. Tâchons de démêler, autant que faire se peut, les raisons profondes de cette représentation sacrée que l'homme se joue à lui-même en se faisant dupe de son propre jeu. Nous analyserons ensuite les applications ou aspects principaux de l'action figurée.

I

Pourquoi l'homme a-t-il cru et a-t-il eu recours à l'action sacrée, à la figuration rituelle ? Pourquoi s'est-il senti comme obligé d'y croire, et à tel point obligé, qu'un effort de raison, qui ne va pas toujours sans déchirement moral, a été ou est encore nécessaire pour le dégager, en partie ou tout à fait, de la foi traditionnelle. Cette émancipation, au cours des siècles, a été toute relative, et elle a consisté principalement dans une spiritualisation progressive du concept de l'action sacrée. Ce concept n'a été ou ne paraît être ruiné à fond que par la raison et la science, la raison savante, la science raisonnée. Encore peut-on se demander si, malgré la culture scientifique ou par cette culture même, il ne renaîtra pas sous une autre forme. Mais, pour le moment, nous ne spéculons pas sur son avenir.

Sans aucun doute, le principe essentiel et primordial d'une foi si extraordinaire doit être cherché, en tant qu'elle relève de l'intelligence, dans la disposition, où l'homme se trouve naturellement, à supposer réel ce qu'il imagine, ce qu'il pense, ce qu'il se représente à lui-même, ce qu'il veut et ce qu'il dit, par le seul fait qu'il a pu l'imaginer, le penser, le vouloir et le dire. Cette propension est d'autant plus grande, la faculté de critiquer ses propres imaginations et ses idées est d'autant plus faible, que l'homme est encore plus près de l'animalité. On peut dire que l'homme émergeant de l'animalité, — ou l'animal débutant dans l'humanité, — ne fait pas facilement la différence entre ses rêves et la réalité, si tant est qu'il la fasse. Il a l'imagination plus féconde que celle des autres animaux, et son activité est plus variée : il doit se tromper beaucoup plus souvent ; car à peine ose-t-on dire que l'animal se trompe, et il commet plus de maladresses que d'erreurs. Pour se tromper il faut être arrivé à la possession assez consciente d'une idée. Encore est-il que l'homme primitif croit même à ses rêves, parce qu'il ne peut pas s'empêcher d'y croire, et que, pour y voir de simples images, reflet de perceptions évanouies, il aurait besoin d'être parvenu à un degré de développement intellectuel qui n'est pas encore le sien. Et l'habitude de croire aux songes leur gardera valeur de présage quand l'homme saura que ce qu'il rêve n'est point arrivé ; il se persuadera encore que cela doit arriver.

Ce n'est que par un long effort, un développement de son intelligence et une sorte de contrôle peu à peu acquis sur le travail de son esprit, que l'homme est devenu relativement capable de dominer ses impressions et ses imaginations, de peser la valeur de ses opinions et de viser à l'objectivité de la connaissance. Tant s'en faut que cette autonomie de l'intelligence soit pleinement acquise à l'homme le plus cultivé. Quant à l'homme inculte, il est nécessairement dupe de sa propre mentalité, de la tradition ancestrale qui l'a formée, et de ses imaginations, du travail personnel de son esprit. C'est là un fait important et trop négligé dans l'explication du phénomène religieux. Ainsi l'on a voulu expliquer la croyance aux âmes, à la survivance des défunts, par les rêves où les primitifs s'imaginaient avoir vu les morts encore agissants. Mais on n'a pas assez remarqué pourquoi le primitif croit à ses rêves : c'est qu'il ne peut pas faire autrement, et qu'il croit aussi bien aux rêves qu'il fait tout éveillé qu'à ceux qu'il fait en dormant ; qu'un rapport, une analogie qui le frappent deviennent pour lui une réalité substantielle. La vraie raison, la raison profonde pour laquelle les primitifs ont cru à la survivance des morts est l'incapacité où ils se trouvaient de concevoir inexistants ceux qu'ils avaient connus vivants et qui restaient présents à

leur pensée, l'impossibilité où ils étaient de se concevoir eux-mêmes anéantis par la mort. S'ils croient à l'efficacité d'un simulacre d'action, c'est que pour eux l'image tient, en quelque façon, lieu de réalité.

Cependant la foi de l'homme en la vertu de l'action sacrée n'est pas qu'une erreur inévitable de son esprit. Sa disposition naturelle à tenir pour objectivement réelles ses imaginations et sa pensée explique sa faculté de foi, elle n'explique pas suffisamment le besoin intime, la nécessité morale de cette foi. Car l'homme ne se contente pas d'accueillir la foi à l'action sacrée, il s'y précipite ; il crée, il fait l'action sacrée pour avoir la satisfaction d'y croire. Sa chimère de l'action sacrée, de la figuration efficace, ne s'est pas simplement imposée à lui comme la foi à la survivance des défunts ; il l'a cherchée, il l'a construite, il l'a voulue, il la veut, et ce n'est pas sans cause vraiment qu'il s'en détache à contre-cœur. C'est ce qu'il pensait avoir fait de mieux, ce qu'il jugeait être sa meilleure garantie de subsistance, de prospérité, et même de bonheur éternel. Plus encore que d'une intelligence embrouillée dans son propre travail, la foi à l'action sacrée procède d'une volonté qui veut s'affirmer, se donner confiance, et pour prendre confiance en elle même, trouver une assurance en dehors de soi. Là est le besoin auquel répond l'action sacrée sous toutes ses formes et à tous les degrés du développement religieux.

Le non civilisé a eu le désir, le besoin, la volonté de s'assurer par sa mimique sacrée de chasse ou de pêche, par les rites totémiques, les ressources indispensables à sa subsistance : il a pu croire à l'efficacité de cette mimique, parce que pour sa mentalité enfantine le simulacre ne se distinguait pas nettement de la réalité, que c'était au contraire déjà la réalité, une possession anticipée, comme nécessitante, de l'objet désiré. Et cette même disposition, ce même besoin supporte la foi à l'action sacreé dans toutes les phases de son développement. Le demi-civilisé a voulu obtenir le même résultat que l'homme inculte, par les rites de saison, par les sacrifices agraires. Les mêmes rites et les sacrifices multipliés en l'honneur des dieux nationaux ne tendaient à rien autre chose qu'à prendre une assurance de la protection divine pour la cité, pour la nation, pour le royaume. Et négligeant ou reléguant au second plan les intérêts d'ordre matériel ou de société limitée, les économies de salut entendent procurer à leurs adeptes par le même moyen une garantie de vie éternelle. Mais ne nous y trompons point, cette garantie d'immortalité n'est pas un simple billet sur la vie future. On ne croit à la vie éternelle que pour se donner consistance dans la vie présente, où l'on se sent peu solide. Il ne s'agit plus de réconfort physique par l'alimentation, de réconfort social par la prospérité publique, mais de réconfort

moral. On a cru s'armer pour la vie moyennant des recettes qui étaient censées procurer abondance de provisions alimentaires ; puis par des sacrifices qui étaient censés procurer à la cité la protection d'en haut ; enfin par des rites qui font participer les hommes à l'immortalité des dieux. Le concept de la vie s'est agrandi, épuré, moralisé, et aussi celui de l'assurance pour la vie par le moyen de l'action sacrée.

Mais on voulait une assurance, et l'on a pris celle qui s'offrait, celle qu'on pouvait se donner. La divination et la prophétie sont une autre forme d'assurance qu'on a voulu se procurer, et qui, pour une part tient à l'action sacrée ; elle procède, au fond, des mêmes causes psychologiques. On a donc voulu, on n'a pas pu s'empêcher de vouloir, on s'est excité à vouloir agir sur des causes qu'on ne pouvait atteindre, ou tout au moins on a voulu agir sur elles par des moyens qui ne pouvaient les influencer. On voulait agir, et, ne sachant pas la mesure de ce que réellement on pouvait, non plus que l'on ne connaissait vraiment la nature des choses sur lesquelles on voulait agir, n'ayant ni l'idée ni par suite les moyens d'une action véritable, on crut, ne sachant ni ne pouvant mieux, pouvoir agir par l'image qui était ou qu'on croyait être celle de la cause ou de la force dont on était préoccupé, de l'action sur laquelle on fondait ses espérances de vie. On crut à l'efficacité de cette action figurée comme on croyait à la réalité de ses rêves, sans plus de difficulté, mais avec plus de vigueur et de constance, parce qu'on avait incessamment besoin de croire. On s'encourageait et l'on s'entretenait mutuellement dans cette foi qui procédait d'une mentalité commune et d'un besoin commun. Ce n'était pas un individu isolé qui l'avait créée, c'était le groupe, la horde, le clan, la tribu, qui l'avait produite et qui la gardait. La ténacité des traditions religieuses vient de ce que les traditions religieuses sont des habitudes sociales, et la ténacité des habitudes sociales vient de ce que les habitudes sociales sont le fondement de la société, la protection extérieure et le support moral de ceux qui la composent. Entrée dans les habitudes sociales de l'humanité, parce qu'elle résultait de ce qu'on pourrait appeler la structure intime de l'humanité même, le caractère de son intelligence naissante et l'aspiration profonde de sa volonté vers la vie, l'action sacrée s'y est maintenue, nonobstant la part d'illusion, à moins qu'on ne dise tout uniment l'illusion initiale, sur laquelle elle était fondée.

L'éxégèse même de l'action sacrée a varié, nous le savons, beaucoup plus que ses formes. L'action magique, quand on ne pouvait plus croire à son efficacité propre, est devenue un rite efficace, un sacrement puissant par la volonté des dieux qu'on disait l'avoir ins-

titué. L'imitation naïve de l'objet naturel a été comprise en symbole d'effet spirituel. Et l'on continuait de croire à l'action, de tenir à la figuration. A cette action et à cette figuration mystique la vie sociale des peuples et la vie morale des individus restaient attachées, parce que l'économie de l'action figurée était comme le moule dans lequel cette vie sociale et cette vie morale avaient grandi. Notons toutefois que ce n'est point la vie sociale ni la vie morale qui ont été d'abord agies et figurées dans les rites magiques de l'action sacrée. Ces rites n'ont pas été créés comme expression de vie sociale, ils le sont devenus parce qu'ils se trouvaient être un moyen d'entretenir et d'accroître cette vie. On peut en dire autant, et à plus forte raison, de la vie morale qui est issue de cette vie sociale. Elle n'avait point créé les rites, et les rites plutôt l'ont créée en contribuant au progrès de la vie sociale. L'histoire, semble-t-il, en témoigne assez clairement, la conscience sociale des groupes et la conscience morale des individus ne s'étant formées et épurées que par un lent progrès de l'évolution humaine. Mais la foi à la protection des dieux nationaux et la foi à l'immortalité bienheureuse par le moyen de l'action sacrée ne laissent pas d'être toujours fondées sur la propension naturelle de l'homme à supposer la réalisation objective de son désir acquise par la simulation du rite, et sur le besoin, la volonté instinctive de croire ainsi, propension et besoin qu'entretient la tradition religieuse.

C'est la foi dans la vertu de l'action sacrée qui a fait la foi au prêtre et qui a fait le prêtre. On a vu quelle paraît être la double origine du sacerdoce, dans le prêtre chef et dans le prêtre guérisseur [1]. La même illusion de l'esprit et le même besoin de confiance qui faisaient croire à l'efficacité de l'action figurée inclinaient à admettre d'abord que ceux qui, par la force des choses, à raison des conditions où l'on vivait, avaient pris en quelque manière la direction du groupe humain, qui étaient dépositaires de ses traditions, dans la mesure où tradition il y avait, qui gardaient par conséquent la tradition des rites et en avaient, pour ainsi dire, la propriété, participaient eux-mêmes au prestige de l'action sacrée. Sans être précisément un secret, les rites de cette action étaient comme une recette plus ou moins minutieuse que tout le monde ne savait pas, ne pouvait pas savoir. Chez les Arunta d'Australie, l'homme du rite est celui qui sait la cérémonie totémique ; chez les Mélanésiens, c'est celui qui sait la façon de traiter l'esprit. Ainsi les chefs de clan, les anciens de tribu savaient les rites. Et cette science était comme un don supérieur, une vertu analogue à celle de l'action même, puisqu'elle y était coordon-

1. *Supr.*, p. 31.

née. Et l'on avait besoin d'y croire comme on avait besoin de croire à l'efficacité du rite. Cette considération mystique du chef était aussi nécessaire à l'équilibre moral de la société, que la direction pratique de ce chef était nécessaire à sa conduite. On avait besoin de croire a la vertu mystique du chef comme on avait besoin de croire à la vertu mystique de l'action sacrée, parce qu'on avait besoin de croire à la vie.

Le prestige du prêtre sorcier tenait aux mêmes causes. Les hommes incultes ne comprennent ni la mort ni la maladie. Mais contre la mort on ne peut imaginer de recours efficace ; on se contente d'attribuer une subsistance quelconque à ceux qu'on a connus, ne pouvant simplement imaginer qu'ils ne sont plus. Il en va autrement de la maladie. La maladie n'est pas pour le primitif un simple dérangement de l'organisme, une altération de l'être physiologique, c'est l'intrusion d'un être malfaisant dans le corps de l'individu. On peut la concevoir même et on la conçoit comme un objet qui s'est introduit dans le corps du malade et qui le gêne. Il s'agit d'extirper cet objet ; mais il y a manière, et ce n'est pas le premier venu qui peut y réussir. Car il faut une connaissance et un pouvoir très particuliers pour tirer du corps d'un individu quelque chose qui en réalité n'y est pas. Même quand les idées seront moins grossières, que la maladie ne sera plus un objet matériel introduit magiquement dans le corps de l'homme et qu'on en retire par les procédés de la magie ; lorsque la maladie sera une influence maligne, personnifiée en démon, un art et un pouvoir spéciaux seront encore indispensables pour l'éliminer ; le sorcier se fera exorciste. Dans un cas comme dans l'autre, c'est le besoin de croire à la guérison qui est la cause essentielle du crédit donné au sorcier ou à l'exorciste ; il est la cause essentielle de la foi que le sorcier lui-même et l'exorciste ont en leur propre pouvoir, nonobstant les démentis que l'expérience y apporte, nonobstant la part de fraude qui pour nous y semble mêlée et qui pour eux existe à peine. En effet, le magicien a dû commencer par croire lui-même à l'efficacité de sa simulation pour la guérison du patient ; il a pensé réaliser ce qu'il feignait d'exécuter. La société n'a pas besoin d'imposer expressément, de suggérer cette foi, qui naît spontanément dans la société même. Seulement ici, comme il ne s'agit pas de procurer au groupe des moyens de subsistance, mais d'éloigner des individus les maux qui les tourmentent, ce sont souvent de simples particuliers qui sont supposés avoir reçu le secret de guérir, c'est à-dire d'extirper ou de chasser la maladie. Le prestige du sorcier ou de l'exorciste n'est pas le même que celui du chef. Les deux fonctions sont distinctes en idée, et d'ordinaire même pratiquement ; mais elles peuvent

se rejoindre dans les mêmes personnes. En tout cas, c'est ce même besoin de confiance en la vie qui soutient l'une et l'autre. Et l'on croit au simulacre d'expulsion du mal comme on croit à l'action figurée, parce qu'on est naturellement disposé à admettre que le simulacre fait la réalité de l'expulsion comme il fait celle de l'action.

Lorsque le sacerdoce est unifié, que le prêtre a recueilli du magicien ce qui était d'utilité sociale et que le sorcier n'est plus qu'un individu vivant en dehors de la religion, souvent condamné par elle, le sacerdoce, étant devenu un service spécial mais national, subsiste comme gardien de la tradition religieuse; et parce que de lui dépend, en un sens, la vie nationale, puisque c'est par lui que sont assurés et l'entretien des dieux et la protection qu'ils octroient, le sacerdoce est jugé indispensable, la nation ne pouvant pas ne vouloir point vivre. La nation croit à ses prêtres comme elle croit à ses dieux, et elle croit à ses dieux comme elle croit à elle-même, et parce qu'elle ne peut pas s'empêcher d'y croire. Les dieux nationaux sont comme un double personnifié de la conscience nationale, et ce double est objectivé comme les rêves du primitif, mais avec plus de suite et par une nécessité plus profonde, l'image couvrant ici une réalité, à savoir la vie du groupe et les intérêts permanents de sa conservation. L'image, en tant qu'elle est conçue comme personnalité transcendante, est une illusion, comme l'action rituelle qui la concerne, et la nécessité du sacerdoce, comme tel, n'est pas plus réelle au fond. Tout cela subsiste, a sa raison d'être, son utilité, voire sa nécessité relative, comme moyen d'affirmer, de perpétuer et d'accroître la vie nationale.

Dans les économies de salut, le sacerdoce détient les sacrements de l'immortalité. Notons cependant qu'il n'est pas de type absolu pour les économies de salut, pas plus qu'il n'y en a pour les religions nationales. Il y a certains traits qui se retrouvent plus ou moins dans les religions et qui permettent de les constituer en espèces ou en genres, mais la transition d'un genre à une autre n'est pas abrupte et comporte des intermédiaires. L'islamisme, par exemple, est une économie de salut, comme le judaïsme l'est devenu ; cependant les circonstances historiques ont fait que le judaïsme, devenu économie de salut en s'appropriant la foi de l'immortalité, n'a ni sacerdoce ni sacrements, à proprement parler, le sacerdoce ayant disparu avec le temple et les sacrifices qui s'y célébraient ; l'islamisme n'a pas de sacerdoce proprement dit, mais il a retenu des sacrifices et des pratiques des âges antiques de l'Arabie, qui s'adaptent plus ou moins à la foi de l'immortalité. Judaïsme et islamisme ne sont plus tout à fait des religions nationales et ne sont pas des types

complets d'économie de salut. Les réflexions qui concernent ici le sacerdoce dans les économies de salut s'appliquent surtout aux sacerdoces des mystères dans le monde gréco-romain, au sacerdoce avestique, enfin au sacerdoce chrétien.

Ce sacerdoce a la tradition des sacrements de la régénération par l'esprit pour l'immortalité. Ses dieux, les dieux sauveurs, — dans le judaïsme et dans l'islamisme, il n'y a qu'un Dieu rémunérateur de la foi, — sont comme les doubles personnifiés de consciences collectives, qui voudraient être, qui ne sont pas encore une conscience de l'humanité, et cette image recouvre la vie morale et les intérêts moraux d'un groupe considérable d'hommes reliés entre eux par leur foi. L'image en elle-même n'a pas plus de réalité que celle des divinités nationales, et les mythes de rédemption ne sont pas plus consistants que les mythes des cultes naturistes et nationaux ; il n'est pas établi qu'aucun sacrement procure à l'homme individuel le bienfait d'une heureuse immortalité ; à cet égard, l'utilité des sacerdoces n'est pas mieux garantie que celle des sacrements. Leur nécessité relative tient à celle des économies de salut dont ils font partie, et celle des économies de salut tient à ce qu'elles ont été, qu'elles sont encore pour une bonne partie et non la moins civilisée de l'humanité, un moyen d'affirmer, en créant en quelque sorte une patrie des âmes, la conscience personnelle de l'individu, d'accroître sa valeur ; cette affirmation de la conscience personnelle acquiert dans certaines religions, notamment dans le christianisme, une haute signification morale ; les religions servent ainsi à former dans la société des hommes un lien plus fort, plus pur, plus bienfaisant que celui de la simple fraternité de groupe et d'un intérêt national étroit. C'est une affirmation qui cherche à se produire de la conscience humaine comme telle, d'une conscience collective d'humanité plus large, dans des individus de plus en plus conscients d'eux-mêmes. Mais les économies de salut ne semblent être que des efforts très imparfaits dans cette direction. Du moins représentent-elles une aspiration vers une vie supérieure de l'humanité : telle aura été la raison de leur existence et celle de leurs sacerdoces.

Les obligations des sacerdoces ont été conditionnées par la nature de l'action sacrée dont ils ont eu plus ou moins le monopole. On ne peut pas se dissimuler que ces obligations, — disons ces interdits, afin d'employer le mot propre où se définit leur signification première, — ont leur origine dans la considération magique de l'action sacrée, et que si au cours de l'évolution religieuse on a fait effort pour les transformer, si, dans une certaine mesure, on les a transformées, la fausseté de leur point de départ n'en a pas moins influencé leur histoire.

Par exemple, les interdits sexuels des non civilisés, ainsi qu'il a été dit précédemment[1], tendaient à conserver l'intégrité de la vertu magique pour les fonctions sacrées. Dans les religions nationales, la même idée se complique de celle d'une impureté qui s'attacherait à l'acte sexuel, l'incapacité devient souillure, et l'interdit prend un caractère proprement religieux, avec tendance à s'interpréter moralement ; il devient souvent pour les prêtres une obligation de continence perpétuelle ; et cette obligation a été adoptée dans une économie de salut telle que le christianisme catholique comme une façon de vivre tout à fait appropriée à la perfection religieuse et morale que réclame l'exercice du sacerdoce. Bien que l'histoire du célibat religieux dans le christianisme ne soit pas de notre sujet, il convient de remarquer, que si, à l'origine, le célibat s'est recommandé comme la condition la mieux en rapport avec l'imminence du règne de Dieu, et si l'avantage du célibat paraît ainsi compris dans l Évangile et par saint Paul [2], une considération ascétique s'est associée de bonne heure, si ce n'est même dès le commencement, à cette considération eschatologique, avec l'idée d'une supériorité de valeur religieuse et morale qui appartiendrait à l'état de virginité ou de célibat. La comparaison évangélique du célibat à une castration religieuse montre bien quelle était l'orientation de la pensée chrétienne. C'est déjà beaucoup d'emprunter une image à la coutume de la castration rituelle, qui dans les religions polythéistes de l'Asie occidentale était en rapport avec le culte des déesses-mères.

A tous les degrés du développement religieux, l'interdit prend un sens en rapport avec l'œuvre de vie qui est celle de toute religion, mais, à aucun degré de l'évolution, ce sens ne paraît exempt de contresens. Au début, la vertu magique étant une illusion, ce qu'on fait pour la renforcer ne peut être qu'une chimère ; plus tard la notion d'impureté attachée à l'acte sexuel n'aboutit qu'à en compromettre la moralité, malgré tout maintenue, sauf dans certaines sectes, par un intérêt social plus fort, surtout plus évident, que le préjugé religieux ; enfin la continence perpétuelle est présentée comme une condition de vie parfaite, et il en résulte que la race humaine subsiste seulement grâce à l'imperfection du grand nombre. Conclusion si étrange qu'elle doit faire suspecter la valeur intégrale du principe. Toutefois la question de vérité n'étant pas ce qui nous intéresse ici directement, bornons-nous à constater d'une part la ténacité de la coutume religieuse

1. *Supr.*, p. 39.
2. Matth, xix, 12; I Cor. vii, 8-9, 25-40.

une fois établie, d'autre part l'adaptation de la coutume à l'évolution de la religion, ce qui était censé nécessaire au début pour l'efficacité de l'action magique étant jugé nécessaire ensuite pour la pureté de l'acte religieux et finalement pour la perfection morale des personnes consacrées. Notons de plus que rien ne se perd et que l'on continue à regarder comme étant celle d'une humanité complète, inaltérée, la condition des personnes continentes, et qu'on la regarde aussi comme étant celle d'une humanité pure, non souillée ; une idée d'ascèse, de discipline morale, vient s'y ajouter, et le tout est censé faire du prêtre le ministre qu'il faut pour les sacrements de la vie éternelle. Cette synthèse vaut ce qu'elle vaut, mais telle est sa signification.

Ainsi qu'il a été observé [1], l'espèce d'incapacité religieuse dont les femmes sont frappées chez un grand nombre de non civilisés tient à un défaut supposé de vertu magique; les femmes, d'autre part, n'étaient propres qu'à diminuer cette vertu dans les hommes. L'incapacité dont nous parlons n'est donc pas sans rapport avec l'interdit sexuel dont il vient d'être question. On n'a pas lieu de s'étonner que cette incapacité se complique d'une sorte d'impureté dans les religions. Tels accidents, les pertes séminales de l'homme, les pertes de sang de la femme, qui étaient, au point de vue magique, une déperdition de puissance, deviennent, au point de vue religieux, des impuretés. En règle générale, la condition de la femme se relève très incomplètement dans les cultes nationaux. Elle se relève davantage dans les économies de salut, la femme étant, après tout, un être humain. Sa participation à la vie morale d'une humanité plus cultivée tend à lui rendre une égalité que lui firent perdre de bonne heure son infériorité physique et son manque de vertu magique. On peut voir ce que le christianisme traditionnel a fait pour elle, et aussi ce qu'il n'a pas fait, ce qu'il ne peut pas faire, à moins de modifier assez profondément ses notions sur la religion, l'action sacrée, le sacerdoce, la valeur morale du mariage comparée à celle du célibat.

L'homme n'a pu s'empêcher de croire, il a voulu croire à l'efficacité de l'action figurée ; il n'a pu s'empêcher de croire, il a voulu croire à son propre pouvoir par le moyen de cette action ; mais il a laissé ce pouvoir se concentrer en des mains expertes, qui en ont assumé la grandeur et la servitude. Il croyait, il voulait croire que celui qui savait accomplir l'action figurée, le simulacre de la chose désirée, avait le pouvoir d'effectuer ce qu'il feignait d'accomplir. En même temps, pour les mêmes raisons, pour satisfaire aux mêmes besoins de sa nature, il a cru à la vertu mystique des éléments de l'action.

1. *Supr.*, p. 38.

Parce qu'un peu d'eau était de l'eau, était l'eau, il a pu croire que cette eau était virtuellement la pluie dont il avait besoin ; il a pu croire qu'en répandant cette eau il ferait tomber la pluie, son simulacre de pluie tombante devenant dans sa pensée la pluie qui réellement tombe ; il a pu croire qu'en chantant la pluie qui tombe il la ferait tomber réellement, puisque la chantant tombante il l'imaginait, il la voyait tomber. Pouvant croire tout cela il a voulu le croire parce qu'il voulait vivre et qu'il avait besoin de la pluie pour vivre. De même, il a pu croire que tel animal ou tel homme, dans telles conditions, prenait en lui et incarnait l'esprit de la végétation, ou tout simplement un esprit de vie dont on pourrait disposer par le rite de l'immolation ; il a pu croire que par le rite il en disposait ; il a voulu le croire parce qu'il voulait vivre et qu'il avait besoin pour vivre et des fruits de la terre et des saisons qui les produisent. L'efficacité de l'action sacrée étant admise en principe, il a trouvé avec sa logique d'enfant quelles qualités étaient à rechercher dans les victimes pour que l'effet fût plus assuré ou plus complet. Il s'avisait que des chèvres noires pouvaient incarner la pluie, qu'un cheval rapide pouvait incarner le vent, qu'un cerf fauve ou un taureau blanc étaient des bêtes de lumière. Il trouvait qu'une liqueur enivrante comme le soma devait être la pluie qui féconde la terre, et la semence de toute-vie dans le monde. Que n'imaginait-il pas ? Et il croyait volontiers tout ce qu'il imaginait, parce qu'il aspirait à croire et qu'il ne vérifiait jamais ses expériences. Il voyait comme identité l'analogie et le rapport fortuit, sa fantaisie faisant l'unité de tout. Son idée formée, il ne se souvenait que des contingences qui la pouvaient favoriser et trouvait, à l'occasion, des explications pour celles qui auraient dû inquiéter sa foi. Et la foi acquise s'entretenait, se transmettait. On croyait ce que les ancêtres avaient cru et parce qu'ils l'avaient cru.

Pourquoi l'homme usa-t-il de son semblable comme matière de l'action figurée ? Pourquoi y eut-il des sacrifices humains et un peu partout, non pas dès l'âge inculte, où il n'y avait pas de sacrifice proprement dit, mais à l'aube des civilisations, au commencement des religions ? La question ne serait peut-être pas à poser ; car ce qui serait surprenant, inconcevable, c'est qu'il n'en eût pas été ainsi, et que l'homme ne se fût pas trouvé dès l'abord au premier rang des victimes les plus qualifiées pour servir dans les rites efficaces. Le primitif boit le sang, mange le cerveau ou la graisse, suce le foie de l'homme qu'il a tué, pour s'approprier sa vigueur et son courage ? Pourquoi n'aurait-il pas utilisé aussi bien ce réservoir de vie pour les fins de l'action sacrée ? Les Aztec de Mexico jetaient des hommes dans le feu

pour régénérer le soleil ; ils coupaient la tête à Xilonen et à Toci pour gouverner l'esprit du maïs et s'approprier la moisson ; ils ne regardaient pas plus à couper la tête d'une femme, à arracher le cœur d'un homme ou d'un enfant, à manger même ces victimes, que les Grecs ou les Romains civilisés à égorger un bœuf ou un bélier. S'il n'est guère de religions dont le rituel n'ait ainsi comporté que des sacrifices humains, le cas ne laisse pas d'être en rapport avec l'esprit général et la logique qui ont présidé partout à l'institution du sacrifice et à son développement [1].

Sans doute est-il superflu de se demander si le sacrifice humain a précédé en général le sacrifice animal, ou si celui-ci a précédé le sacrifice humain. L'un et l'autre cas ont pu se vérifier chez différents peuples ; mais il est possible aussi, peut-être est-il plus vraisemblable que, sauf exception, sacrifice humain et sacrifice animal ont coexisté à l'origine, et coordonnés aux mêmes fins, avec prédominance de l'un ou de l'autre selon les conditions d'existence de chaque peuple. Ainsi la prodigalité des Mexicains en matière de sacrifice humain est un cas plutôt exceptionnel et qui doit provenir en grande partie de ce que, parvenus à un certain degré de culture, ils n'avaient point d'animaux domestiques et qu'ils pouvaient aisément se procurer des prisonniers de guerre pour les sacrifier. Le nombre des victimes humaines aurait été moins considérable s'ils avaient dû les prendre toutes parmi eux ou s'ils avaient eu abondance d'animaux sacrifiables.

Autant qu'on en peut juger, le sacrifice humain, bien qu'il ne se soit pas perpétué aussi généralement ni aussi longtemps que le sacrifice animal et les oblations végétales, pourrait bien n'avoir pas été beaucoup moins universel à l'origine, et avoir été même lié au cannibalisme rituel, qui, d'ailleurs, chez les peuples s'élevant vers la civilisation, a disparu plus vite que le sacrifice humain. Les Celtes de la

1. Salomon Reinach, *Le Culte de Halae et le druidisme*, dans *Revue archéologique*, 1913, II, 95, 114, écrit : « Le sacrifice humain n'a pu exister, à titre exceptionnel, d'ailleurs, que dans des sociétés devenues agricoles, où la sainteté des animaux n'était plus qu'un souvenir, et qui cherchaient dans une victime humaine l'équivalent, — d'ordre magique, — des animaux sacrés d'autrefois... J'attends qu'on m'en montre l'usage régulier prescrit dans un rituel. » Ces vues systématiques sont très éloignées de la réalité. Elles se rattachent à une certaine idée du totémisme universel et du sacrifice totémique. Or l'universalité de ce totémisme-là est une conjecture gratuite ; et non moins gratuite est celle qui consiste à supposer que le totem a été partout, originairement, la matière indispensable et unique du sacrifice. Westermarck, I, 466, soutient que les sacrifices humains en général, exception faite pour ceux qui se rattachent aux funérailles, appartiennent à la catégorie des sacrifices expiatoires, étant fondés sur l'idée de substitution. En fait l'emploi de la victime humaine paraît avoir été aussi varié dans ses intentions que celui de la victime animale.

Gaule sacrifiaient les prisonniers de guerre et ils emportaient leurs têtes ; on ne nous dit pas qu'ils les aient mangés[1]. Mais le témoignage de Dion Cassius touchant les Bretons qui, au temps de Néron, se soulevèrent avec la reine Boudicca contre les Romains, est déjà inquiétant : après une victoire, ils font de nombreux sacrifices humains dans le bois sacré de leurs dieux, « et ils mangent »[2]. On peut supposer charitablement[3] qu'ils mangeaient autre chose que la chair de ces victimes : ce n'est peut-être pas ce qu'a voulu dire Dion Cassius. Diodore de Sicile[4] dit des Celtes d'Irlande, qui avaient accoutumé, comme ceux de Gaule, de conserver la tête des ennemis tués, qu'ils avaient aussi l'habitude de les manger. Ces mêmes Celtes buvaient le sang de leurs ennemis[5], et il n'est guère douteux que ceux du continent, qui se servaient de crânes humains pour les libations[6], en aient fait autant[7].

Dans les îles Marquises, les victimes humaines étaient qualifiées « nourriture des dieux », et les chefs, en tant que descendants des dieux, avaient la première part au festin de sacrifice[8]. Aux îles Fidji, les naturels, qui pratiquent le cannibalisme sur une grande échelle, prennent ou achètent en tribus distantes des hommes qu'ils jettent vivants au four et qu'ils présentent à leurs dieux, une fois cuits, avant de les manger eux-mêmes[9]. Chez les tribus de la Nouvelle-Guinée et au Grand Bassam, en Afrique occidentale, lorsqu'on fondait un village, une victime humaine était sacrifiée ; les prêtres tiraient augure des entrailles ; après quoi le cœur, le foie et les autres membres étaient mis à cuire avec une chèvre, des poules et du poisson[10]. D'où il suit que les pratiques d'extispicine sur les victimes humaines et d'anthropophagie que Pline[11] a dénoncées dans toute la magie antique avaient leurs racines dans d'anciens cultes pareils à ceux de ces sauvages africains.

1. Il y a de fortes présomptions pour qu'ils l'aient fait dans les anciens temps. Cf. JULLIAN, 56.
2. DION CASSIUS, LXII, 7. θύοντές τε ἅμα καὶ ἐστιώμενοι.
3. Avec JULLIAN, 57.
4. DIODORE, VI, 12.
5. SOLIN, XXII, 3.
6. TITE LIVE, XXIII, 24. Cet emploi de crânes en guise de coupes a été signalé à Fidji. MAC CULLOCH, art. *Cannibalism*, dans HASTINGS, III, 202.
7. Cf. JULLIAN, 56-57.
8. *L'Anthropologie*, VI, 443, 449. On peut voir beaucoup d'autres cas dans MAC CULLOCH, *art. cit.*; ce sont seulement les plus significatifs qui sont mentionnés ici.
9. FRAZER, *The Belief in immortality*, I (Londres, 1913), 446.
10. MAC CULLOCH, 204.
11. *N. H.* XXX, 3-4.

En Amérique les Aztec n'ont pas été seuls à pratiquer le cannibalisme rituel. Au Nicaragua, pour obtenir de la pluie du dieu Quiateot, on lui sacrifiait des enfants et des adultes : le sang servait à asperger ses statues ; les enfants étaient enterrés ; mais les adultes, prisonniers de guerre ou esclaves, étaient mangés par les caciques et les prêtres ; et comme au Mexique, la victime représentait le dieu [1].

Le progrès de la culture a fait disparaître le sacrifice humain, mais progressivement, et les peuples de l'antiquité classique en ont gardé des traces, et plus que des traces, jusqu'aux premiers siècles de notre ère. Ni Babylone, ni l'Égypte, ni la Perse n'ont ignoré le sacrifice humain. La Chine ancienne et le Japon l'ont connu ; l'Inde, chez certains de ses peuples et dans certains de ses cultes, en a retenu l'usage presque jusqu'à nos jours, et c'est seulement la domination anglaise qui y a mis fin. Carthage, après les Phéniciens, les avait pratiqués jusqu'à ce qu'elle fût subjuguée par Rome [2] ; c'étaient à ce qu'il semble des sacrifices de propitiation adressés à des divinités redoutables, avides de sang humain et de vies humaines. L'antiquité israélite se rendait Iahvé propice par une victime exceptionnelle [3], et elle s'imaginait lui devoir, sans doute à l'instar des Cananéens, les premiers-nés de l'homme au même titre que les premiers-nés des troupeaux [4]. Rome, en cas de grande guerre, enterrait vivants, sur le Forum boarium, un homme et une femme étrangers, figurant le peuple ennemi [5] : sacrifice éliminatoire, pour représenter et effectuer mystiquement l'extermination de la nation qu'on avait à combattre. Les sacrifices de

1. Mac Culloch, *loc. cit.* ; cf. Beuchat, 396, 398.

2. Cf. Hérodote, VII, 167 ; Diodore de Sicile, XX, 14, 65. Les deux premiers cas sont des sacrifices pour obtenir succès à la guerre, et l'objet de l'offrande semble être de faire ménager par les dieux satisfaits la vie des combattants. Le troisième cas est un sacrifice après victoire et qui pourrait s'interpréter en action de grâce. Mais le sacrifice, en ces occasions, comme le remarque Westermarck, I, 441, peut avoir souvent le même objet que les précédents, s'il s'accomplit en vertu d'un vœu (Cf. Jug. xi, 30-31, 34-40, la fille de Jephté), ou pour s'assurer la faveur des dieux, c'est-à-dire pour se garantir soi-même dans l'avenir.

3. Cas de Jephté, *supr. cit.*

4. Le fait n'est pas assuré seulement par les témoignages positifs des prophètes mais par la prescription du rachat (Ex. xiii, 2, 11-15 ; Nombr. xviii, 15), substitué à l'immolation, par le mythe d'Isaac (Gen. xxii, 1-19) et par celui de la Pâque (Ex. xii, 1-14, 29-30).

5. Pline, *N. H.* XXVIII, 3, dit de la formule qui accompagnait ce sacrifice et qui sans doute était une exécration de l'ennemi : « Cujus sacri precationem, qua solet praeire Quindecimvirum collegii magister, si quis legat, profecto vim carminum fateatur, ea omnia approbantibus octingentorum triginta annorum eventibus. » C'est par le même rite qu'on se débarrassait de la vestale incestueuse.

Zeus Lykaios, en Arcadie, comportaient une victime humaine dont une partie était mangée [1] ; or, ces sacrifices secrets avaient à la fois le caractère d'un rite de pluie et d'un rite d'initiation. Les sacrifices humains pour conjuration de fléaux se rencontrent un peu partout dans l'antiquité en manière d'expiation, idée qui pouvait aisément se superposer à celle d'élimination. Les mythes attestent de même la pratique ancienne du sacrifice humain pour la réussite d'une expédition guerrière ou d'une traversée.

Les sacrifices humains des Gaulois paraissent avoir eu, suivant les cas, le même caractère de propitiation que ceux des Carthaginois [2], ou bien celui de sacrifices expiatoires qui étaient en même temps des sacrifices agraires périodiques, analogues aux sacrifices de saison [3]. Enfin des sacrifices humains ont eu lieu chez beaucoup de peuples à l'occasion des funérailles : ce n'était pas pour nourrir les morts, mais pour leur procurer les services des compagnons qu'on leur donnait. Beaucoup de sacrifices humains qui s'adressaient à des divinités ont dû être compris de façon analogue. Et ici la victime humaine a une signification, le sacrifice humain a une intention que ne pouvait avoir le sacrifice d'une victime animale.

La signification de ces sacrifices peut d'ailleurs être celle d'un accroissement de force magico-divine, la victime n'étant considérée ni comme une offrande proprement alimentaire ni comme un auxiliaire donné au dieu ou à l'esprit. Ainsi à Bugotu, en Ysabel (îles Salomon), on faisait la chasse aux têtes pour augmenter la puissance magique, le *mana* du chef mort dont on organisait le culte [4]. Hérodote [5] montre les Scythes sacrifiant un prisonnier de guerre sur cent à celui de leurs dieux qu'il appelle Arès ; le sang de la victime égorgée était simplement répandu sur la vieille épée qui représentait le dieu ; et l'effet qu'on se promettait de ce rite pour ce dieu était sans doute fort analogue à celui que les Scythes dont il s'agit en attendaient pour eux-mêmes en buvant le sang du premier ennemi qu'ils avaient tué. Telle était au fond, la signification des nombreux sacrifices humains qui se pratiquaient au Mexique, la vie des dieux se rajeunissant perpétuellement par le sacrifice des victimes qui les représentaient. La

1. Pausanias, VIII, 38, 7.
2. Par exemple, dans le cas des Galates se préparant à combattre Antigone (277 av. J. C.), Justin, XXVI, 2.
3. Immolations périodiques de criminels, ou d'innocents à défaut de criminels, dans un mannequin d'osier. Strabon, IV, p. 198, p. 117 ; Diodore, V, 32 ; César, *Bell. gall.* VI, 16.
4. Codrington, 257.
5. Hérodote, IV, 62.

conservation des têtes dans des locaux particuliers[1] devant les temples tendait sans doute aussi à fortifier le dieu, non à lui procurer des auxiliaires personnels.

Somme toute, l'emploi de la victime humaine s'explique par les mêmes raisons que celui de la victime animale, et l'on ne voit pas, si l'on prend les choses en général, que la victime humaine ait été toujours substituée originairement à une victime animale ; ce sont les victimes animales qui souvent ont remplacé les victimes humaines dans certains cas où celles ci avaient eu d'abord la préférence. Ces victimes étaient immolées dans l'intérêt du groupe qui les sacrifiait. Quand l'adoucissement des mœurs rendit odieux ces sacrifices on recourut à des simulacres[2], ou bien l'on présuma que ni les dieux ni les morts n'avaient ces sacrifices pour agréables, et l'on fit des compensations à leurs destinataires. Le rachat des premiers-nés en Israël est une attestation aussi involontaire que curieuse de la coutume antique : elle affirme le droit de Iahvé à des sacrifices dont on ose prétendre en même temps qu'il n'a jamais voulu[3].

Ainsi l'on peut voir que la victime humaine s'est recommandée au sacrifice comme pouvant contenir autant de vertu pour l'action sacrée que la victime animale. Mais il est évident aussi que, si l'on considère le caractère comestible de la victime et en tant que le sacrifice affecte la signification d'une oblation alimentaire, la victime humaine a été aussi recommandée originairement, l'on n'en peut guère douter, par la pratique de l'anthropophagie. Certains mythes grecs, qui sont des mythes de sacrifice humain, nous le disent assez clairement, bien que l'on se montre encore lent à le comprendre. Le festin d'Atrée est un écho lointain de cannibalisme rituel. Le mythe de Lycaon offrant à Zeus de la chair humaine dénonce le cannibalisme des sacrifices offerts à Zeus Lykaios, et ces sacrifices remontent assurément à un temps et à des hommes qui ne se faisaient pas scrupule de pratiquer l'anthropophagie. Quelle que soit la part de l'enthousiasme frénétique dans les sacrifices de Dionysos, et bien que le faon, le chevreau ou le taureau aient pu être dès l'abord autant que les hommes et avant eux les

1. *Tzompantli* SAHAGUN, 62, 175, 176, 179. Avec quelques madriers plantés dans le sol et des barres transversales auxquelles étaient fixées les têtes on organisait ces magasins. V. CAPITAN, *Les Sacrifices dans l'Amérique ancienne* (Paris, 1909), 25.

2. Equipes de serviteurs en statuettes ou en bas-reliefs dans les tombeaux égyptiens ; mannequins de jonc précipités dans le Tibre à Rome le jour des Argées ; etc. Mais parfois le sacrifice est simplement déguisé, comme dans les combats de gladiateurs qui se célébraient à Rome à l'occasion des funérailles.

3. EZÉCHIEL seul, XX, 24-26, se risque à dire que Iahvé lui-même avait infligé cette loi mauvaise à son peuple pour le punir.

victimes de ces sacrifices, le mythe de Dionysos mangé par les Titans n'a pu être imaginé d'abord qu'en des milieux où l'anthropophagie n'avait rien encore qui choquât la vraisemblance et l'on peut même dire les habitudes reçues. Bref, l'immolation de l'homme n'est pas un accident restreint, passager, dans l'histoire du sacrifice, et il est aisé de voir pourquoi.

Le mythe chrétien du salut, on ne le remarque pas assez, suppose que Dieu, créateur et maître de l'humanité, peut encore avoir pour agréable, comme le vieux Iahvé, l'immolation d'une victime humaine; que la mort du Christ a pu être la destruction du péché, comme celle du bouc émissaire était l'élimination des impuretés d'Israël ; ou bien que le sang de Jésus a effacé les péchés des hommes, comme, chez les Grecs, le sang d'une victime animale, répandu sur les mains du meurtrier, effaçait la souillure du crime. Et les auteurs du Nouveau Testament ont trouvé tout naturel de comparer Jésus à l'agneau pascal. Que l'obéissance du Christ acceptant la mort soit un acte agréable à Dieu, cette considération morale n'empêche pas la mort même de Jésus d'être regardée comme une sorte de réparation agréable à l'Éternel, près de qui l'humanité achète la vie par la mort de son céleste représentant. Rien n'est plus conforme à l'économie générale du sacrifice, et ce qui caractérise le sacrifice chrétien est l'effort, d'ailleurs assez infructueux, de la pensée croyante, pour moraliser une conception qui de soi n'a rien de moral. C'est bien sur un mythe de sacrifice humain que repose l'économie du salut chrétien, et c'est par ce mythe de sacrifice humain que s'interprète le sacrement eucharistique. La force de la tradition religieuse universelle se trouve ainsi avoir imposé comme image et en dogme le type le plus odieux de sacrifice à une religion qui ignore les immolations sanglantes.

A travers les transformations de l'idée religieuse et de la religion, quelle que soit la vie que l'on se propose d'entretenir par les rites, la foi a besoin de se reposer sur un symbole matériel de ce qu'elle veut, de ce qu'elle attend, de ce qu'elle fait. C'est pourquoi tout l'attirail de l'action sacrée dans les cultes magiques et dans les premières ébauches de religions nationales s'est conservé à travers les siècles, matière et geste, et quand on n'a plus pu, plus osé, plus voulu conserver la réalité de la boucherie ou du meurtre rituels, on s'est rattaché à la simple image, à l'idée, à une métaphore, en sorte que l'idée du sacrifice sanglant a dominé encore la pensée religieuse quand sa réalité avait été bannie de la liturgie. Mais, en dépit de toutes les atténuations et de toutes les transformations, la foi veut toujours son gage de vie, et elle le trouve dans la matière, le geste et la formule d'une action sacrée, dans une figuration rituelle. Et les lieux sacrés, et les

temps sacrés continuent de s'adapter à la même fin. On prie pour que la divinité entende, on a des temples pour qu'elle y soit, on a des jours pour la rencontrer dans le sacrement où l'on s'unit à elle pour l'éternité. Le principe est toujours le même ; on croit à une présence particulière de la divinité en tel rite, en tel lieu et en tel temps, parce que l'on a pu se figurer la divinité ainsi présente et parce qu'on avait besoin de croire qu'elle l'était.

Il n'est d'ailleurs pas niable que l'influence sociale de l'action sacrée a contribué à la perpétuité des rites, et des sacerdoces, et des lieux de culte, et des fêtes religieuses. La foi à la vertu magique de l'action sacrée, au pouvoir magique du sacerdoce, à la qualité magique des lieux et des temps est allée s'atténuant ; la foi à leur efficacité pour la conservation de la vie nationale a subi des atteintes ; on a pu même voir la foi à l'immortalité fléchir plus ou moins dans les économies de salut. Et les rites ne sont pas encore tombés en désuétude, ni les sacerdoces en discrédit, ni les lieux de culte déserts, ni les fêtes oubliées. Ils demeurent une forme de la vie sociale et de la vie morale tant qu'ils restent pour elles un appui.

II

L'influence sociale et l'influence morale sont un effet de l'action sacrée, elle ne sont pas le motif de son institution. C'est pourquoi on ne saurait partir de cette influence pour établir une classification des sacrifices ou une analyse des idées que représentent les sacrifices. L'influence en question ne varie pas selon la forme spécifique des sacrifices ; elle résulte des différents rites, qui sont accomplis en quelque manière pour la communauté ; elle ne rend pas compte de leurs caractères propres ni de leur diversité. La vie sociale s'introduit dans l'action sacrée parce que celle-ci est sociale, instituée par la société et pour elle ; mais la société n'a pas institué délibérément l'action sacrée pour s'exprimer elle-même, — elle aurait eu besoin pour cela d'avoir de sa propre nature une conscience qu'elle n'avait pas, — mais elle l'a instituée pour des fins spéciales, à elles connues, très déterminées, qui étaient autre chose que la création et l'affermissement du lien social. C'est pourquoi nous n'avons pas essayé de définir l'action sacrée par son effet social, qui est indirect, bien que réel, mais par rapport à l'effet propre et voulu, essentiel et irréel, de cette action. Un effort pour ramener le sacrifice sous toutes ses formes à n'être qu'une expression de la société comme telle, du sentiment social

et de la vie sociale, ne peut engendrer que la confusion. On a pu dire [1] qu'un trait essentiel des rites en général et des rites sacrificiels en particulier est leur « ambiguïté fonctionnelle », leur « indétermination », et que « la messe sert aux mariages comme aux enterrements » [2]. Mais elle a commencé par ne servir ni aux uns ni aux autres, et ce n'est point de ces applications relativement tardives que l'on peut conclure à une « indétermination » originelle de la cène chrétienne. L'indétermination dont on parle n'a rien de primitif.

Ainsi qu'il a été précédemment observé [3], l'action sacrée se ramène au moins théoriquement à deux types principaux que l'on croirait devoir être irréductibles, mais qui maintes fois dans l'histoire des religions apparaissent mêlés et semblent ne constituer que deux aspects ou deux effets de l'action sacrificielle, à savoir le type ou l'aspect positif, et le type ou l'aspect négatif, le type de l'action proprement dite, créatrice de vie, et le type de l'action éliminatrice, protectrice de la vie par l'élimination des êtres ou influences nuisibles. De même que, par une considération trop exclusive des interdits religieux, certains ont voulu voir dans ceux-ci le point de départ et l'essence de la religion [2], d'autres ont pensé trouver dans ce qu'ils ont appelé les rites d'aversion l'origine première des sacrifices [4]. Mais la religion n'est pas qu'un ensemble de contraintes que l'homme primitif aurait commencé par s'imposer sans savoir pourquoi ; ni le sacrifice un simple moyen de se soustraire à des influences ou à des êtres jugés dangereux. La religion, le culte religieux, est plus qu'un effort pour échapper aux puissances de la mort, c'est un effort pour s'affermir dans la vie. L'action sacrée apparaît premièrement comme la manifestation de cet effort, non comme une simple précaution ou comme un combat contre les forces adverses.

C'est pour s'assurer des moyens de subsistance que l'homme inculte célèbre d'abord des rites, et non seulement pour se garantir contre les mauvaises chances et contre les mauvais coups des ennemis visibles et invisibles. Sans doute une part de précautions et des interdits s'attachent aux rites de chasse, de guerre, aux rites pour la multiplication des espèces comestibles ; mais ces précautions et ces interdits ne sont que pour mieux procurer l'effet positif des rites. On a pu voir comment les interdits sexuels qui sont coordonnés à l'ac-

1. Durkheim, 551.
2. *Supr.*, p. 24.
3. Salomon Reinach, *Orpheus*, 4 : « Je propose de définir la religion : *un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés.* »
4. Telle paraît être l'opinion de Miss Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek religion* [2] (Cambridge, 1908), 31.

complissement des rites sacrés ont eu d'abord pour objet de conserver en son intégrité la vertu magique des figurants. Le primitif, tout comme le civilisé, n'a pas seulement dû se mettre en garde contre la mort, il doit aussi et en premier lieu se préoccuper des moyens de vivre. Les Arunta d'Australie ont leurs cérémonies totémiques d'efficacité positive auprès desquelles les rites de protection et d'élimination tiennent une place secondaire.

Cependant les moyens de subsistance ne sont pas pour l'homme inculte une matière utilisable dont il n'y aurait qu'à produire la multiplication. Ce sont des forces vivantes dont il faut tirer parti sans se compromettre vis-à-vis d'elles. La tradition des Arunta est que les premiers ancêtres mangeaient librement leur totem et célébraient les rites totémiques dans leur propre intérêt [1]. Ainsi dut-il en être à l'origine, quand le besoin physique primait toute autre considération, et que le souci de ménager le totem ne pouvait aller jusqu'à en interdire l'usage alimentaire. Puis comme il était devenu possible pour les clans de subsister sans manger leur totem et qu'en même temps une certaine considération religieuse de celui-ci avait pu naître, chaque clan continua d'être en possession des rites efficaces pour la multiplication de son totem, mais s'abstint d'en manger, soit absolument soit dans l'usage ordinaire ; et l'on peut croire que cette abstinence était une manifestation d'égards pour le totem [2] ; elle était comprise comme une condition, morale selon notre matière de juger, de l'action exercée par le clan sur son totem dans les rites totémiques. Si l'interdit sexuel a été d'ordre plutôt magique, celui-ci est d'ordre plutôt religieux et même moral. C'est toujours un interdit, et qui est subordonné à la fin positive des rites totémiques.

Lorsque l'action sacrée prend la forme complète d'un sacrifice, par destruction de la matière, par mise à mort de la victime, selon des

1. Strehlow II, 59 ; Spencer et Gillen, *Native Tribes*, 209, 432. Le mythe suppose même que l'on pouvait changer de totem en célébrant les rites du totem convoité, afin de le pouvoir manger. L'interdit relatif au totem sera donc venu plus tard. C'est que le totem a existé longtemps avant d'être sacré, et qu'on l'a mangé longtemps avant que s'affermît le sens de la relation totémique, d'où provient l'espèce de consécration qui affecte maintenant le totem. Cf. *supr*. p. 110, n. 1.

2. Il se pourrait fort bien que la considération religieuse du totem chez les Arunta, — dans la mesure où cette considération existe, — ne tienne pas uniquement au totem comme tel, à la vertu magique dont il est censé pourvu, mais qu'elle résulte aussi, et même principalement, de son rapport mystique avec l'ancêtre, et que l'interdit alimentaire dont le totem est l'objet pour les gens du clan soit comme un reflet du prestige ancestral sur le totem avec lequel les ancêtres, instituteurs des rites totémiques, sont supposés avoir soutenu une relation particulière.

rites déterminés, la mort de la victime est un moyen d'atteindre la fin positive que l'on se propose. Une logique un peu sévère pourrait demander comment la mort d'une victime peut, dans un cas donné, par exemple, quand il s'agit d'un sacrifice de moisson, pourvoir à la résurrection du grain l'année suivante, et dans un autre cas, par exemple dans un sacrifice conjuratoire d'épidémie, pourvoir à la disparition du fléau. Mais, outre que pratiquement, les rites d'immolation, dans les deux cas précités, diffèrent souvent en des détails importants, l'analogie des procédés demeure explicable, nonobstant la diversité des fins. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une influence, d'un esprit, ici personnification du grain, là personnification de la maladie, qui se trouve représenté mystiquement et comme concentré dans la victime. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de retirer cet esprit, ici de la moisson qu'on récolte, là de la communauté éprouvée par le fléau : à cette fin l'esprit a été figuré dans la victime, et la victime est mise à mort pour disperser l'esprit. Seulement dans le premier cas, l'esprit n'est pas dispersé pour se perdre, ni sans retour, tandis que, dans le second cas, on ne souhaite pas qu'il se retrouve. Peut-être objectera-t-on que, même pour l'esprit du grain, l'idée d'élimination pourrait être la seule essentielle, et celle du retour, de la résurrection du grain, accessoire et survenue. Il est possible, en effet, qu'on ait voulu tuer le grain, à peu près comme on tuait le gibier ; mais dans les deux cas ce n'était pas sans se préoccuper de la reproduction, à laquelle on pourvoyait par d'autres rites, soit immédiatement, dans le traitement de la victime, soit ultérieurement ; c'est à ces derniers rites que s'attachait l'efficacité positive. Les petits porcs qu'on jetait dans la caverne d'Eubouleus, aux Thesmophories d'Athènes [1], étaient pour le bien des semailles ; or, cette fois, le sacrifice des porcs n'était pas pour éliminer l'esprit du grain ; cet esprit était fortifié par le sacrifice afin de ressusciter dans le grain semé ; conséquemment les victimes étaient de la vie qu'on lui envoyait. Les victimes de Xipe Totec à Mexico n'étaient pas non plus pour exterminer la fécondité de la terre, mais pour la renouveler, et le sacrifice de Toci [2] était pour produire la naissance de Çinteotl. On voit néanmoins par ces exemples comment l'idée positive et l'idée négative peuvent se toucher de près et n'être pas toujours facilement discernables. Mais un assez grand nombre d'autres sacrifices, par exemple celui des Bouphonia [3], les montrent associées et distinctes.

1. Clément d'Alexandre, *Protr.* 14 ; *Schol. de Lucien*, *Rhein. Mus.* XXV (1870) p. 548 ; *ap.* Farnell, III, 327.
2. *Supr.*, p. 83.
3. *Supr.*, p. 25.

Du moins y a-t-il dans l'action sacrée, dès le début, une notion positive, qui est dominante, qui est plus accentuée dans certains rites, et dont on peut suivre l'évolution dans l'histoire des religions : c'est l'idée de la vie, d'une création et d'un accroissement de vie, auxquels pourvoit l'action sacrée [1]. Aux débuts de l'humanité pensante et de la religion, c'est de la vie naturelle qu'il est principalement question, les besoins matériels primant tout. Ce n'est pas à dire — et nous l'avons remarqué déjà — que quelque idée de vie sociale et d'une moralité très rudimentaire ne s'y rencontre dès le commencement ; les rites s'accomplissent dans un intérêt commun et des obligations s'imposent à chacun, qui sont coordonnées à ces rites et à cet intérêt ; ni le sentiment de la société ni un rudiment de moralité ne sont donc absents. Néanmoins l'intérêt commun est surtout celui de la subsistance par l'alimentation, et l'on ne songe guère à la conservation d'un organisme social qui a pris à peine conscience de lui-même. Car il faut de même comprendre que l'élément social dans l'existence humaine n'est pas un absolu, c'est aussi quelque chose qui se développe, se perfectionne, s'améliore moralement, et qui n'est qu'à l'état rudimentaire dans les premiers groupes humains, moins bien ordonnés souvent que certaines républiques animales. La société humaine elle-même se forme et s'affermit avec le temps. Les rites l'ont aidée à s'affirmer, mais elle ne s'y est exprimée que dans la mesure où elle existait. Encore est-il que la célébration des rites totémiques dans les assemblées de tribu des Autraliens Arunta et Warramunga a déjà un certain caractère de fête sociale. On peut en dire autant, à plus forte raison, d'un culte comme celui des Zuñi, où domine apparemment la préoccupation de la pluie et du grain, où tout semble subordonné au souci d'une bonne moisson, mais qui est la vie commune d'une population et la forme de ses réjouissances, forme moins haute mais pénétrée du même esprit que les grandes fêtes des religions nationales.

Aucune religion populaire n'a jamais fait abstraction du pain quotidien. Les cultes nationaux ne peuvent pas s'en désintéresser ; même les économies de salut éternel ne sauraient y être tout à fait indifférentes. Dans les religions nationales, la question de vie matérielle garde une importance capitale. L'existence économique d'un État est

1. Il ne s'ensuit pas que les pratiques religieuses, depuis les plus bas jusqu'aux plus hauts degrés de la religion, soient, comme le dit Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions* (Paris, 1914), le « culte du principe de vie ». La vie, — il ne faut pas oublier qu'il y a plusieurs sortes de vie, — est le bien que l'on recherche par la religion, mais ce n'est pas à la vie, au principe vital, que le culte s'adresse.

la condition de sa vie politique. Il n'est donc pas étonnant que les anciennes fêtes d'Israël aient été des fêtes de moisson, que les principales fêtes des calendriers helléniques et du calendrier romain aient été des rites de saison qui avaient retenu en grande partie leur signification primitive. Même les fêtes de la religion avestique ont encore ce caractère. Les fêtes du calendrier mexicain étaient, pour une bonne partie, l'histoire du maïs, comme les fêtes de telle peuplade africaine correspondent aux moments principaux de la culture des ignames. Toutefois, comme l'organisme social a pris plus de consistance chez les peuples de complète civilisation, que la société y constitue un groupement politique, une cité, avec une conscience collective plus nette, qui lui fait une sorte de personnalité, c'est l'intérêt de cette personnalité commune, reflétée dans les dieux nationaux, que poursuit le culte, c'est-à-dire qu'il entend pourvoir à la vie nationale et non seulement assurer des moyens de subsistance aux membres de la cité.

Les dieux ne sont plus la simple personnification de forces ou de phénomènes naturels, de puissants génies qui font la pluie et le beau temps, qui font pousser le grain, qui donnent la fécondité aux troupeaux, aussi aux hommes. Ils n'ont pas cessé d'être cela, mais ils sont autre chose encore. Ils sont, avec le prestige de la divinité, et comme doublée, objectivée, élevée au-dessus d'elle-même, cette conscience collective dont nous venons de parler. La force naturelle est devenue un patron céleste. Et en même temps, l'action sacrée sous ses différentes formes a changé de signification, d'orientation. Lorsqu'on essaie de pénétrer le sens des anciennes fêtes mexicaines, on se demande si elles ont pour objet de diriger magiquement une force cosmique, ou bien d'honorer un dieu, maître de la nature ou de tels phénomènes naturels : ce n'est pas tout à fait l'un ni tout à fait l'autre, et c'est tous les deux à la fois ; c'est un culte de tribu qui n'est pas transformé tout à fait en religion nationale, parce que la personnalité nationale se cherche encore ; Uitzilopochtli est encore un peu trop un dieu soleil et pas encore assez la conscience supérieure des Aztec. Tel n'est pas le cas de Iahvé au temps des rois israélites, d'Amon-Râ aux beaux temps de la royauté pharaonique, d'Ashur à Ninive, d'Athéna en Attique, des dieux capitolins à Rome. Iahvé a pu être originairement un esprit de l'orage, et même autre chose, l'esprit d'un clan, le dieu d'une tribu ; il est devenu israélite, il est la personnification collective d'Israël, le dieu d'Israël. Il en est de même pour les autres dieux nationaux à l'égard de leur peuple. Les rites qu'on célèbre devant eux en leur honneur, si mêlée et si confuse que soit encore l'idée qu'on se fait de la manière dont ces rites agissent sur la divinité, ne sont décidément plus un moyen de produire directement le cours des saisons

et les biens de la terre; ils sont avant tout un moyen d'entretenir l'espèce d'alliance qui existe entre les dieux et la nation qu'ils protègent, d'apporter aux dieux un service en échange duquel ils exercent leur pouvoir pour le plus grand avantage de leur peuple fidèle.

Ce pouvoir n'est point limité aux choses de l'ordre physique. Les dieux nationaux, certes, gouvernent les saisons, et on leur doit tous les biens de la terre et tous les produits de la vie naturelle, même une nombreuse postérité. Mais ils interviennent aussi aux choses de l'ordre moral, social et politique; ils s'intéressent à la police de leur cité, à son agrandissement, à sa gloire; ils sont avec leur peuple dans ses relations de nation à nation, ils prennent fait et cause pour lui, le protègent, combattent avec lui. Tout donc converge ici vers l'intérêt national, vers la vie nationale, et c'est à l'entretien, à l'accroissement de cette vie que tendent finalement les rites. Les rites de saison ne sont plus une sorte de contrainte exercée sur la saison même ou sur les éléments, ou sur la végétation, pour que tout arrive en son temps et à point. Ce sont des cérémonies instituées par les dieux pour les effets bienfaisants dont il s'agit, et que l'on célèbre maintenant pour honorer les dieux, en les priant de procurer à nouveau ces effets par leur puissance et leur bienveillance. Pour capter cette bienveillance tout en soutenant l'activité des dieux, on multipliera les sacrifices et les oblations. Le culte est le service du roi divin, des patrons célestes de la cité ou du pays. Le culte privé participe à ce caractère: c'est toujours service pour mériter protection. La vie s'est élargie et agrandie; des dieux puissants pourvoient à cette vie plus large et plus grande. L'action sacrée les sollicite et les aide à y pourvoir. Et quand la vie nationale suit son cours régulier, que les récoltes sont abondantes, le peuple prospère et victorieux, les fêtes sont des réjouissances nationales où l'allégresse de vivre se manifeste en même temps que la reconnaissance envers les dieux bons.

Tant qu'il existe, et pour exister, l'homme a besoin de nourrir son corps; tant qu'il existe, et pour exister sans peine dans une société civilisée, il a besoin que cette société soit heureuse. C'est pourquoi les religions de salut, qui poursuivent un intérêt supérieur à celui de la vie temporelle, même à celui de la vie égoïstement nationale, ne laissent pas de promettre à leurs fidèles, par la protection des dieux, et les biens de la terre et la prospérité de la nation. Même quand l'action sacrée, devenue essentiellement un rite de communion mystique avec des dieux qui font à leurs adeptes participation de leur immortalité, n'a plus de rapport direct avec les saisons et qu'elle n'en a pas davantage avec les événements qui concernent la vie nationale, pratiquement elle s'y adapte par une accommodation qui sans doute est

indispensable pour retenir la masse des fidèles, plus sensible aux avantages temporels qu'aux biens de l'éternité. Ainsi la cène chrétienne est par elle-même une action sacrée qui ne concerne pas les produits du sol ni les intérêts de la cité ; elle semblerait même n'y avoir aucun égard, puisqu'elle vise proprement à réaliser la communion des fidèles avec le Christ Sauveur. Cependant nous voyons le Dieu des chrétiens solennellement invoqué pour faire cesser la sécheresse ou arrêter les inondations, pour bénir les moissons, aussi pour favoriser les intérêts d'un peuple et lui donner la victoire dans ses guerres avec ses voisins. Le Dieu de l'Évangile et de saint Paul serait le dernier que l'on dût invoquer en pareil cas. Mais la vie éternelle, après tout, n'est pas indépendante de la vie temporelle, puisque pour être immortel, il faut avoir vécu, ou plutôt parce que c'est pour prendre assurance dans cette vie que l'on se promet immortalité dans l'autre. La sécurité que donne l'espérance de l'immortalité peut bien être une sécurité morale : de la sécurité personnelle et des nécessités de chaque jour, de la sécurité nationale et de l'indépendance qui en est la condition, le commun des mortels n'a ni le droit ni le goût de faire fi. Au surplus, l'idéal religieux le plus transcendant ne tend toujours qu'à créer ici-bas une forme de parfaite humanité. On célébrera des services religieux, on dira des messes pour le bien des récoltes ou pour le succès d'une guerre, sauf à maintenir, — au moins pour le principe, car dans la pratique on ne peut guère manquer de l'oublier, — la subordination de ces avantages terrestres à la fin supérieure de l'éternité et au bon plaisir de Dieu. C'est, au fond, que les économies de salut, même le christianisme, ne sont encore qu'en intention et par tendance des religions de l'humanité, ce ne sont que des ébauches incomplètes, des essais qui n'ont point abouti, et elles ont beaucoup retenu de l'esprit d'étroite nationalité, ou bien elles lui ont beaucoup accordé. Au point de vue religieux, ce sont encore les nations qui existent, et l'humanité en est encore à se chercher, à se faire.

L'intérêt que veulent ou que voudraient servir les économies de salut est celui d'une vie supérieure à la vie temporelle, à celle qui s'entretient par le boire et le manger, et à la vie du citoyen en tant que cette vie s'entretient par tous les avantages d'une société prospère. Nonobstant la diversité de leurs exigences morales, ces religions donnent à l'individu une confiance personnelle dans la vie, qu'il ne saurait trouver dans un culte purement national, et qu'il ne songerait pas à chercher dans un culte magico-religieux. Car ce n'est point de fétiche protecteur qu'il s'agit maintenant. Les fétiches protecteurs et les totems individuels se rencontrent chez les non civilisés. Ce sont

d'humbles esprits qui aident leur protégé dans ses entreprises, qui gardent sa vie, mais qui ne lui promettent pas l'immortalité, pour la bonne raison qu'eux-mêmes ne durent pas plus que leur protégé. Pour que les hommes soient immortels il faut que les dieux le soient aussi, et premièrement ; car ce sont les dieux qui accordent aux hommes l'immortalité en leur faisant part de celle dont eux-mêmes jouissent. Présidant à la vie incessamment renouvelée de la nature, personnifiant la vie permanente des groupes humains, les dieux n'ont pas eu trop de difficulté à devenir immortels. Les dieux toutefois qui ont donné d'abord l'immortalité aux hommes sont ceux qui leur touchaient de plus près, anciens esprits de la nature, nourrisseurs des hommes, devenus des dieux bienveillants ayant une clientèle propre de fidèles qui leur étaient amis autant que serviteurs, et qui, morts, continuaient de former leur cour, toujours vivants. L'amitié de tels dieux est d'autre conséquence que la vertu magique d'un fétiche protecteur. Elle entretient d'autres sentiments dans le protégé. Un caractère moral tend à s'affirmer chez ce dieu et chez son fidèle, et c'est surtout un réconfort moral qu'apporte la foi à l'immortalité ; c'est la vie morale que soutient l'action sacrée dans les économies de salut. La qualité de cette vie morale peut varier selon les religions. Le minimum d'avantage que procurent ces religions d'immortalité est le sentiment de confiance intime dont il semble que l'individu cultivé éprouve le besoin à mesure que l'expérience consciente et la réflexion lui révèlent sa faiblesse. Mais, à des degrés divers, un esprit de justice et de bonté s'ajoute à ce sentiment de confiance en la vie. Ces religions qui attribuent une valeur à l'individu humain ont souvent la prétention de le rendre meilleur et elles y réussissent dans une mesure plus ou moins large.

Dans ces cultes le caractère dominant de l'action sacrée sera celui d'une communion aux êtres divins en qui se personnifient l'immortalité et la bonté. Ces dieux, à la vérité, continuent de gouverner les saisons et de produire les biens de la terre, aussi de protéger les nations ; mais ils s'intéressent aux individus pour les sauver, et les rites institués par eux sont coordonnés à cette œuvre de salut. A côté ou à la place des rites de saison se célébrent des rites de renouveau spirituel, des rites par lesquels est donnée la vie qui ne finit pas. D'ordinaire ces rites ne sont pas compris comme effectuant seulement l'échange d'une vie passagère contre une vie impérissable, mais l'effacement des souillures inhérentes à l'existence mortelle, et l'élévation de l'homme à l'état de sainteté qui convient à son immortalité. Péché et mortalité vont ensemble[1], et l'on se dégage de l'un et

1. C'est saint Paul qui a formulé cette équation avec le plus de rigueur, Rom.

de l'autre. Ainsi les rites éliminatoires de souillure s'associent aux rites efficaces de communion divine, à moins qu'ils ne se confondent avec eux. Dans le christianisme, l'action sacrée, qui est l'eucharistie. est efficace de communion divine, et n'est pas essentiellement un rite de purification ; mais elle figure et commémore l'immolation du Christ sur la croix, qui est proprement le sacrifice chrétien, sacrifice mythique par lequel sont expiés les péchés de l'humanité ; et un autre rite, qui n'a pas le caractère de sacrifice, mais celui d'une simple purification, le baptême, est le sacrement purificateur et régénérateur pour la vie éternelle. Les mystères de Mithra avaient pareillement un baptême et un repas sacré. Le taurobole de Cybèle était un sacrifice de purification et de régénération pour la vie éternelle, complété aussi, à ce qu'il semble, par une cène mystique. Partout vie éternelle en communion divine.

Les idées de purification spirituelle et d'expiation ont leurs plus lointaines origines dans les pratiques magiques par lesquelles les hommes incultes pensent éliminer les influences dangereuses. Ces pratiques sont des moyens de protéger la vie naturelle contre les êtres qui la menacent, et elles affectent des formes très variées. Celles qui rentrent dans la catégorie des sacrifices sont les rites par lesquels un mal quelconque, étant mystiquement incorporé dans un être vivant, est censé détruit ou chassé par le fait que la victime est mise à mort. Le rite est essentiellement magique ; ce qui ne l'empêche pas de s'être perpétué dans les religions et d'avoir constitué un des types sacrificiels qui se rencontrent le plus souvent. Chez les non civilisés, le magicien qui suce un membre d'un homme malade pour en tirer le mal sous forme de caillou, prélude à ce genre d'action sacrée. Mais on ne peut pas toujours croire que les maladies sont des cailloux jetés par maléfice dans le corps des hommes. On s'aperçoit que c'est quelque chose d'invisible, une sorte d'esprit, un esprit qui est venu du dehors et qui menace la vie de celui qui a le malheur d'en être possédé. On se flattera de l'attirer dans un animal, — on se flatte parfois de le transporter sur un autre homme, — et de l'éliminer avec son nouveau suppôt. L'idée de ce procédé magique est ce qu'il y a de plus simple, et il n'est pas malaisé de concevoir le mécanisme des sacrifices d'élimination ou de purification. Les deux se confondent plus ou moins, car un mauvais esprit devient facilement un esprit impur ; quiconque en est affecté n'est pas dans les conditions voulues pour une action sacrée. Mais ce qui importe davantage à considérer ici est

v, 12 : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort », etc.

la façon dont l'idée de purification morale et d'expiation pour le péché a pu s'introduire dans le sacrifice magique d'élimination, parce que c'est ainsi que le rite éliminatoire est devenu sacrifice expiatoire dans les religions nationales et dans les économies de salut.

Peut-être n'est-il pas de culte qui ait possédé un assortiment aussi complet de rites éliminatoires que le culte de Babylone et de l'Assyrie. Ce qu'on a appelé magie assyrienne[1] est un ensemble très varié de pratiques, appartenant d'ailleurs à la religion officielle et exercées par un sacerdoce national, qui avaient pour objet de guérir les hommes et de les purifier, de purifier les lieux et les demeures. L'infection qui s'était produite était personnifiée, toutes les maladies et l'on peut dire tous les fléaux ayant leur démon. Mais le mal n'était pas censé entrer dans l'homme ou dans les choses sans qu'une facilité lui eût été fournie par une cause quelconque, laquelle avait livré l'homme ou le lieu à l'influence funeste du méchant esprit, en éloignant d'eux la présence et le secours des dieux favorables. Or, parmi ces causes figurent, avec différentes sortes de sortilèges, les manquements involontaires ou volontaires que l'homme pouvait commettre en négligeant ce qui était à faire, ou en faisant ce qui était défendu. Par là l'homme avait irrité les dieux, et d'abord il avait été lié par son péché ou plutôt par le précepte transgressé, par l'interdit violé, comme il pouvait être lié par la malédiction de son ennemi, comme il pouvait être lié par une imprécation portée contre lui-même et par lui-même, dans un serment par exemple, — le sacrifice imprécatoire n'a pas ordinairement d'autre objet que de rendre plus fort ce lien qui doit étreindre le parjure ; — et le lien du péché, le lien du mauvais sort se confondaient plus ou moins avec le mal qui en était la conséquence. Le rite éliminatoire, qui parfois est dit révélé par les dieux bienveillants Éa et Marduk, et qui s'accompagne de formules de prières aux dieux comme de formules d'exorcisme contre les mauvais esprits, — le péché lui-même, mauvaise influence, étant une sorte d'esprit mauvais, — se trouve être en même temps un rite de purification rituelle et un rite d'expiation par lequel l'homme est réconcilié avec son dieu. Le maléficié ou le malade, l'homme rituellement impur et l'homme pécheur se confondent en un seul individu que le rite fait sain, rituellement pur et agréable à son patron divin.

Ainsi le sacrifice éliminatoire devient une expiation pour le péché ; ainsi la victime de ce sacrifice peut sembler et a semblé être substi-

1. Voir, par exemple, Fossey, *La Magie assyrienne* (Paris, 1902); Thompson *Semitic Magic* (Londres, 1908).

tuée à l'homme pécheur. Et c'est sur cette base éminemment fragile, — qui implique pour nous une double équivoque, celle de la figuration rituelle, par où passe mystiquement dans la victime le mal du sujet à délivrer, et celle de la confusion où demeurent l'idée du mal physique et du mal moral, — qu'est fondée la doctrine de l'expiation. Si jamais l'homme a cru, et il a cru, qu'il pouvait être quitte de ses offenses envers la divinité parce qu'une victime divine ou humaine avait été tuée à cette intention, c'est qu'il s'est imaginé, dans la simplicité de son esprit, que son mal, maladie ou péché, pouvait être transféré sur un autre être ; qu'il suffisait de tuer cet être pour chasser le mal, maladie ou péché ; que cet avantageux mécanisme était agréé par les dieux, qui acceptaient la substitution ou qui l'avaient même instituée. Le mythe chrétien de la rédemption est le plus sublime effort qui ait été tenté pour moraliser cette vénérable absurdité.

Dans les religions nationales, tous les maux qui atteignent la communauté sont censés causés par la colère des dieux, et les dieux sont censés irrités parce que, de manière ou d'autre, on leur a déplu, on n'a pas respecté leurs volontés ou leurs caprices, les traditions, les rites. Il est admis, d'ailleurs, que les jours apportent inévitablement leur mal et leur souillure et que la matière des expiations ne manque jamais. Aussi bien a-t-on soin de n'attendre pas pour ordonner de solennelles expiations que la colère des dieux se manifeste par des fléaux extraordinaires ; il y a des expiations régulières pour les péchés de la communauté, pour la conjuration des maux qui la menacent, pour l'extirpation de ceux dont elle souffre déjà, pour les impuretés et souillures diverses qu'elle a pu contracter. Tout cela fait obstacle à la vie nationale et peut la compromettre gravement. Pour prévenir les malheurs, pour purifier la cité, pour apaiser les dieux, on chargera certaines victimes de tous les péchés du peuple, et les dieux seront satisfaits. De ces sanglantes fictions une des plus inoffensives est assurément le bouc émissaire. Mais ces sortes de sacrifices ont comporté souvent des victimes humaines, parce que, sans doute, des hommes paraissaient qualifiés pour endosser la responsabilité des fautes commises par les hommes. Il semblait alors que l'homme sacrifié mourait à la place de tous les hommes de la cité, qu'il était leur rançon, et l'on trouvait naturel et « expédient qu'un homme mourût pour tout le peuple[1] ». Sa vie était donnée pour la vie de tous. Les sacrifices humains pour conjuration de fléaux, ou pour obtenir succès dans les combats, tiennent plus ou moins de la substitution et de l'expiation.

1. JEAN, XI, 50.

L'idée de l'expiation n'occupe pas la même place dans toutes les économies de salut, et la hantise du péché n'a point sévi partout avec la même rigueur. Pourtant c'est le péché dont on peut dire qu'il est l'obstacle à la vie éternelle. Mais il arrive qu'on le regarde encore comme une souillure facile à éliminer avec les impuretés rituelles, en sorte que la régénération pour l'immortalité n'affiche pas très haut le caractère d'une justification. La religion de l'Avesta comprend tout un système de purifications sans connaître d'expiation proprement dite pour le péché; rien de tel non plus dans l'islamisme ; il semble que ce fût surtout à l'idée de purification rituelle et morale que s'en tenaient les mystères du paganisme gréco-romain. A saint Paul revient d'avoir compris la mort de Jésus comme un sacrifice expiatoire du type le plus primitif, comme un sacrifice proprement éliminatoire, où le péché disparaît par le même procédé que la maladie dans les sacrifices magiques où l'on tue une victime pour guérir un malade, par la mort de la victime qui est chargée de cette maladie.

Paul avait isolé l'idée du péché de celle d'impureté rituelle, mais il concevait encore le péché comme une sorte d'infection, de contamination, qui avait son siège dans l'homme à la manière d'une affection morbide[1]. Et Paul voyait le péché partout, dans tous les hommes, à commencer surtout par le premier, Adam, qui avait été aussi le premier pécheur, en cela prototype et représentant de l'humanité pécheresse. Le Fils de Dieu, qui était par lui-même sans péché, prit cette chair de péché, et comme il était l'Homme spirituel, le prototype de l'humanité immortelle, il se trouva, en devenant fils de l'Adam pécheur, chargé du péché de celui-ci et de l'humanité représentée par lui[2] : conception digne d'un primitif qui voit dans un individu l'espèce entière et croit agir sur l'espèce par le traitement qu'il fait à un individu. Moyennant cette logique enfantine le crucifiement de Jésus est le crucifiement du péché, qui meurt avec le Christ en son corps meurtri[3]. Ainsi le Christ est mort pour tous les hommes, puisqu'il a procuré la destruction du péché, principe de mort éternelle; leur péché étant détruit, la mort n'a plus de droit sur eux, comme elle

1. Paul dit d'ailleurs expressément que le péché est « dans la chair », et c'est ainsi que la mort en est la conséquence. Cf. Rom. vi, 6, « le corps de péché », qui est « la chair avec les vices et concupiscences », Gal. v, 24; Rom. vii, 5, « les affections des péchés » qui « agissent dans les membres » de ceux qui vivent « dans la chair », n'étant pas régénérés par l'esprit du Christ, et qui « fructifient à la mort » ; Rom. vii, 14, 23, le fameux passage où Paul expose que « le péché qui habite » en l'homme « opère » en lui le mal qu'il ne veut pas.

2. Rom. v, 12-19; I Cor. xv, 45-50, où l'on voit aussi que « la chair et le sang », siège du péché, « n'auront point part au règne de Dieu ».

3. Rom. viii, 2-4; II Cor. v, 21.

n'en avait aucun sur le Christ, puisqu'il était personnellement sans péché. Les hommes donc, s'appropriant par la foi la vertu du sacrifice accompli sur la personne de Jésus, ressusciteront comme lui à la vie éternelle.

La tradition chrétienne a quelque peu amendé, moralisé la théorie de Paul, en insistant sur la valeur satisfactoire de la mort volontairement acceptée par Jésus. Chétive amélioration, qui laisse à la mort du Christ le caractère de rançon pour les péchés des hommes[1]. Et quoi qu'il en soit de la valeur de cette théorie, il reste que le sacrifice chrétien, le sacrifice mythique sur lequel repose l'économie chrétienne du salut, est censé avoir eu pour objet et pour effet de procurer aux hommes l'immortalité en expiant le péché de l'humanité. La vie mortelle de Jésus a été donnée, une fois pour toutes[2], pour la vie immortelle de l'humanité, comme la vie du bouc émissaire était annuellement donnée pour la vie nationale d'Israël, et comme la vie d'innombrables victimes a été donnée pour la vie d'innombrables malades que l'on a cru sauver par la magie du sacrifice.

1. Marc, x, 45.
2. Hébr. ix, 28.

CHAPITRE IV

LE SACRIFICE DANS LES RITES FUNÉRAIRES ET DANS LE CULTE DES MORTS

Pour autant que l'on peut parler des premiers sacrifices qui auraient été célébrés par des hommes sur la terre, ces sacrifices, probablement, ne concernaient pas les morts. En revanche, il n'est pas invraisemblable que les premières offrandes alimentaires, qui n'étaient pas proprement des sacrifices, aient été destinées à des morts, non à des esprits de la nature que l'on aurait nettement conçus comme distincts des âmes des défunts. Il semble, d'ailleurs, que cette distinction, pour nous importante, entre les esprits des morts et les esprits de la nature, ne soit pas d'aussi grande signification pour les hommes de moindre culture, puisque, chez beaucoup de non civilisés ou de demi-civilisés, la ligne de démarcation est assez flottante entre ces deux catégories d'esprits. Les morts se distinguent davantage des dieux dans les religions nationales et dans les économies de salut. Voyons la place que tient le sacrifice soit dans les rites de la sépulture soit dans le culte ordinaire des morts, tant celui qui s'est pratiqué dans les religions nationales que celui qui se rencontre dans les religions de salut éternel.

I

Les rites de la sépulture ont pour objet de régler la situation des morts par rapport aux vivants. Le culte des morts consiste plutôt dans les soins et les hommages qui sont rendus aux morts après que les cérémonies de la sépulture ont réglé cette situation. Mais, s'il y a des rites de sépulture pour tous les défunts, tant s'en faut que le culte les concerne tous, surtout au même degré ; à cet égard, il y a un peu

partout des morts privilégiés. De plus, le traitement des morts et leur culte varient, au moins quant à l'esprit, lorsque l'on passe des religions de tribu et des cultes nationaux aux économies de salut qui donnent à leurs adeptes une garantie positive d'heureuse immortalité. La notion de survivance est ici beaucoup plus ferme, plus compréhensive, plus morale aussi ; car elle n'implique pas seulement une continuité quelconque du rapport social des morts avec les vivants, mais l'idée d'une vie personnelle, intensifiée plutôt que diminuée par la mort, l'idée d'une existence idéalisée et béatifiée, parfaite en ses dispositions et en ses jouissances. La considération qui s'attache à ces bienheureux n'est pas la même que celle des ombres vagues ni que celle même des morts importants et puissants dans les religions nationales.

Il semble que la façon la plus primitive de traiter les morts ait été le simple abandon. Du moins la voit-on pratiquée chez des peuples qui ont pourtant le culte de certains morts. Ainsi les Vedda de Ceylan abandonnaient dans la caverne où ils étaient décédés ceux d'entre eux qui étaient morts de maladie, après avoir couvert de branchages le cadavre et quelquefois en lui mettant une grosse pierre sur la poitrine ; quand on revenait occuper la caverne après plusieurs années, on ne se faisait aucun scrupule de jeter dans la jungle les ossements, s'il en restait. Les vivants se dérobaient, sans plus de cérémonie, à la société désagréable et dangéreuse du mort. On ne laissait aux défunts aucune provision, ni rien de ce qui leur avait appartenu, et c'est tout au plus si quelque groupe vedda laissait à ses défunts leur pochette à bétel. Beaucoup faisaient au mort une offrande alimentaire dans la semaine ou la quinzaine qui suivait le décès ; mais d'autres disaient que cette offrande n'avait de raison d'être que si l'on voulait demander l'assistance du mort [1].

En Australie, dans la tribu des Yerkla-mining, la coutume est d'abandonner les moribonds auprès d'un grand feu ; on ne revient à la même place qu'après un temps considérable [2]. Des pratiques analogues existent chez les Baumana, au Soudan français, chez les Ho du Togo, les Dorachos de l'Amérique centrale ; les Selung de l'archipel Mergui, non loin de la côte de Burma, transportent le moribond dans une île déserte et l'y abandonnent ; les Hottentots et plusieurs tribus de l'Afrique du sud n'attendent pas que les gens soient morts pour les enterrer ; de même, les Indiens du Chaco, au Paraguay, qui pratiquent aussi l'abandon du mourant [3].

1. Seligmann, 122-123.
2. Howitt, 450.
3. Hartland, art. *Death*, dans Hastings, IV, 414.

Chez les Arunta [1], les formes de la sépulture sont un peu plus compliquées, mais on ne laisse rien au mort et on ne lui fait aucune offrande. La médiocrité des ressources a pu être pour quelque chose dans cette parcimonie, et les esprits étaient censés pourvoir eux-mêmes la nuit à leur subsistance [2]. Les cadavres sont enterrés aussitôt après la mort, on brûle et abandonne le campement où s'est produit le décès ; le nom du défunt cesse d'être prononcé, si ce n'est tout bas en cas de nécessité, jusqu'au rite final de la sépulture qui a lieu de douze à dix-huit mois après l'enterrement, lorsque la décomposition des chairs est supposée accomplie. Certaines personnes proches ne prononceront plus jamais le nom du défunt [3]. Le rite final consiste à piétiner furieusement les branches qui ont été déposées sur la tombe, sans doute en guise d'abri, et la tombe elle-même, après une une sorte de battue pour ramener l'esprit à son tombeau. Désormais le mort n'a plus à hanter les lieux et les gens qu'il a fréquentés vivant. On lui a témoigné d'ailleurs les signes de la plus véhémente affliction, selon le degré de parenté où l'on se trouvait à son égard, et jusqu'à l'effusion du sang, par les blessures que se font aux épaules les gendres tribaux d'un mort à l'occasion de l'enterrement, ou bien les mères, tantes paternelles et belles-mères, à la tête, pour la sépulture finale ; le sang qui coule ne semble pas être une offrande au mort, et les coups qu'on se donne sont plutôt un témoignage d'extrême douleur ; l'on aura vengé le défunt, autant que possible, en tuant l'individu qui, par art magique, est censé avoir causé son trépas [4]. Mais le sentiment qui préside aux rites funéraires et aux mani-

1. Voir Spencer et Gillen, *Native Tribes*, 496.

2. Strehlow, I, 15.

3. On dit que, si le mort entendait prononcer son nom, il ne se croirait pas assez regretté et viendrait tourmenter les vivants pendant leur sommeil. Spencer et Gillen, 498. La raison primitive pourrait bien être que l'on aurait craint d'évoquer le mort en le nommant. Le tabou du nom se rencontre chez beaucoup de peuples (voir Hartland, 441). Les Yabim de Nouvelle Guinée disent que l'on dérangerait et irriterait les esprits en les nommant ; mais les Indiens Lillooet professent que nommer le mort est rappeler l'esprit, ce qui est désagréable pour lui et dangereux pour le vivant. Dans le culte des morts, l'interdit peut se transformer en consécration du nom, comme dans le culte des dieux. Et là où domine la préoccupation de la survie, on peut tenir au contraire à ce que le nom soit prononcé : tel était le cas chez les Égyptiens. L'idée de l'évocation et de sa vertu est au fond de l'une et de l'autre pratique.

4. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 556 ss. La vengeance du mort avait lieu chez un grand nombre de tribus australiennes. Divers moyens de divination servaient à reconnaître l'auteur présumé du meurtre. Des croyances et des pratiques analogues se sont rencontrées un peu partout (voir Hartland, 413-414). Il paraît bien que les proches du mort ont commencé par le venger sur d'autres, afin que lui-même ne se vengeât pas sur eux.

festations du deuil est surtout la crainte du mort. Il ne faudrait pas que le défunt s'imaginât n'être point assez regretté. Du reste, on veut le tenir à distance et l'empêcher de tourmenter les vivants.

Chez les Warramunga, où les cadavres sont déposés pour une année au moins sur une couche de branches dans un arbre, les os disloqués sont mis ensuite dans une grosse fourmilière, à l'exception du radius de l'un des bras qui sert pour le rite de sépulture définitive; cet os apporté en cérémonie, après un des rites totémiques qui se célèbrent dans les réunions de la tribu, est d'abord brisé d'un coup de marteau, puis enterré dans un petit trou à proximité du lieu qui a servi pour la célébration du rite totémique : le mort est ainsi réuni à son totem, mais le bris de l'os témoigne qu'on ne désire pas le voir ailleurs [1].

Bien loin qu'elles songent à pourvoir leurs morts de provisions, certaines tribus mangent les chairs de ceux-ci, sauf à garder quelque temps leurs os et à célébrer ensuite le rite de sépulture définitive : ainsi les Binbinga et autres tribus australiennes dans le voisinage du golfe de Carpentarie [2] Dans une tribu du sud-est, chez les Tingara [3], on emporte les restes du mort dans un sac, et lorsqu'on sent une poussée de chagrin, l'on en mange un morceau jusqu'à ce qu'il ne reste plus de chair autour des os; on garde les os jusqu'au prochain débordement, alors on les broie et on les jette à l'eau comme semence de poisson. Sans doute suppose-t-on quelque vertu dans la chair comme dans les os ; mais il n'y a là qu'utilisation des restes, et nul soin du défunt. D'après un témoignage déjà relativement ancien [4], les Dieri mangeaient leurs morts tout simplement pour que ceux-ci ne vinssent pas crier autour d'eux pendant la nuit et troubler le campement. Un explorateur plus récent [5] dit que les Dieri et quelques tribus du

1. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 516 ss. La sépulture provisoire en arbre se pratique aussi chez les Kaitish et les Unmatjera ; des légendes de ces tribus (*ibid.*, 513) donnent a entendre que la sépulture en arbre a été préférée a l'inhumation, pour l'amour du mort, et que l'immersion aurait pour effet d'empêcher à jamais le défunt de revenir en ce monde. Hartland, 421, cite des cas de sépulture par exposition de cadavre en Afrique et surtout dans l'Amérique du Nord, sans compter la forme de sépulture, très analogue, qui a été imposée aux sectateurs de l'Avesta. Il observe que l'exposition du cadavre a pu, en certains climats, résulter de ce que l'inhumation était impossible. L'immersion a été souvent un moyen facile de se débarrasser des cadavres, mais chez beaucoup de non civilisés (voir Hartland, *loc. cit.*) elle a été adoptée en effet comme le moyen le plus propre à empêcher le retour de l'esprit.

2. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 547 ss.

3. Howitt, 450.

4. Gason, *Journ. Anthr. Inst.*, XXIV, 172, *ap.* Westermarck, II, 568.

5. Howitt, 448.

sud-est australien se contentent de manger la graisse de leurs morts : on peut douter que ç'ait été originairement en signe d'affection [1].

Il convient de rappeler que, dans l'antiquité, les Massagètes, au nord-est de la mer Caspienne, enterraient ceux des leurs qui mouraient de maladie, mais que, lorsqu'un homme avait vieilli, ses parents le sacrifiaient avec un certain nombre de victimes animales, toutes les chairs bouillies ensemble fournissant ensuite la matière d'un festin [2]. Les peuples du Caucase mangeaient leurs morts [3]. Chez les Issidons, peuple voisin des Massagètes, la chair du père défunt était consommée dans un repas de famille avec celle de brebis sacrifiées ; on nettoyait le crâne du mort, on le dorait et on le conservait comme une idole à qui l'on offrait annuellement des sacrifices [4]. Les Indiens dits Padéens, peuple nomade de race noire, ne tuaient pas seulement les vieillards, mais tous ceux des leurs qui tombaient malades, hommes et femmes étant mangés respectivement par les personnes de leur sexe : on ne voulait pas laisser perdre des chairs que la décrépitude ou la maladie auraient diminuées [5]. Leurs voisins les Callatiens ou Calantiens mangeaient aussi leurs parents morts et n'auraient voulu à aucun prix les brûler [6]. Ce sont coutumes analogues à celles qui ont été constatées chez les Turrbal et d'autres tribus de l'Australie [7] où l'on mangeait les hommes qui avaient succombé dans les combats cérémoniels ou bien en général ceux qui étaient morts de mort violente : ici l'on disait que c'était par amour pour eux et pour prévenir la corruption des chairs ; là que c'était pour s'incorporer la vertu de ces vaillants ; ailleurs que c'était un témoignage de respect et de regret. La coutume de tuer pour les manger les vieillards, ou bien

1. En effet, quand un Dieri a tué un homme d'une autre tribu, il garde la graisse de sa victime pour se garantir contre les vengeurs du mort ; lorsque les parents et amis se présentent pour châtier le meurtrier, celui-ci leur donne la graisse du défunt ; ils la mangent, sont apaisés, même reconnaissants, et dispensés du chagrin. Howitt, 449. On peut regarder comme une atténuation du cannibalisme funéraire la coutume, qui paraît avoir été assez répandue chez les indigènes de l'Amérique du Sud, de réduire les cadavres en cendres qui étaient absorbées ensuite avec la nourriture ou la boisson. Voir Frazer, *Spirits of the Corn*, II, 156-158. Le cas d'Artémise buvant avec de l'eau les cendres de Mausole (Aulu Gelle, X, 18) n'a pas dû être sans précédent en son pays.

2. Hérodote, I, 216. La même coutume est attestée chez les Derbikes par Strabon, p. 513.

3. Strabon, *loc. cit.*

4. Hérodote, IV, 26.

5. Hérodote, III, 99.

6. Hérodote, III, 38, 97.

7. Howitt, 457, 470. 753.

les vieillards et les malades, a subsisté jusqu'à nos jours chez certaines tribus de l'Amérique du Sud, aussi de l'Inde, chez les Samoyèdes et chez les Ostiak [1]. Vu la généralité de cet usage, tout porte à croire que l'on aura mangé d'abord pour manger, n'ayant pas surabondance de ressources alimentaires, et qu'une pointe de scrupule étant venue ultérieurement, l'on aura trouvé des raisons plus ou moins morales pour le maintien de la coutume établie. Le procédé, d'ailleurs, a pu sembler originairement très avantageux pour échapper à toute poursuite du mort, qui se trouvait comme identifié à ceux qui l'avaient mangé, en sorte qu'il ne pouvait penser à leur faire tort [2]. A l'origine, le traitement des morts ainsi mangés n'était pas sensiblement différent de celui des animaux que l'on prenait à la chasse [3].

On trouve néanmoins chez quelques tribus d'Australie trace d'offrande alimentaire. Ainsi les Dieri déposent pendant quelques jours des aliments sur la tombe d'un mort considérable [4] ; les Gournditsch-Mara faisaient du feu et déposaient de la nourriture auprès des tombeaux, pour que les morts pussent se chauffer et manger [5]. Le feu sur la tombe se rencontre en plusieurs autres tribus, et dans quelques-unes on dit que c'est aussi pour éloigner les esprits des morts malveillants soit des tribus étrangères soit de la même tribu. Les Maranoa suspendent quelquefois un vase d'eau près de la tombe, de crainte que le mort n'ait soif [6]. Les Turrbal, qui déposent les cadavres sur des arbres, après les avoir enveloppés d'écorce, laissent à un homme sa lance et son gourdin, à une femme son bâton à ignames, sans doute pour qu'il puissent chercher eux-mêmes leur

1. Voir Mac Culloch, art. *Cannibalism*, dans Hasting, III, 201. Hartland, 436, a pensé discerner dans certaines particularités des repas funèbres en divers pays même européens, les indices d'une substitution d'autres mets à la chair du mort. Sur les rapports du cannibalisme avec le sacrifice humain, cf. *supr.* p. 114.

2. Cf. Frazer, *Spirits of the corn*, II, 154-156, ce qui est dit de la coutume de boire le sang et de manger la chair de l'ennemi tué, pour l'empêcher de nuire et le transformer en allié. Cf. *supr.*, p. 23.

3. Voir le § I du chapitre suivant.

4. Howitt, 448.

5. Howitt, 455.

6. Howitt, 467. Mais, dans la même tribu, l'on fait sécher au feu le corps des jeunes gens qui ont péri de mort violente, et on les transporte avec soi, pendant trois ans, les surveillant la nuit, sans prendre autre soin d'eux ; la croyance est que ces morts-là ne se tiendraient pas tranquilles dans leur tombe si on les enterrait ; on recueille d'ailleurs leur graisse dans des vases, et les jeunes hommes s'en frottent pour s'imprégner de leurs bonnes qualités. Dans plusieurs tribus, surtout chez celles qui exposent les morts sur un arbre ou sur un échafaud, l'usage est de se frotter le corps avec le liquide qui coule du cadavre en décomposition.

nourriture [1]. Dans certaines tribus du Queensland, sur la rivière Herbert, on met auprès du mort les armes ou objets à son usage. une hutte sur la tombe et un vase à eau, et l'on trace même un sentier jusqu'à l'endroit où l'eau se trouve ; mais on a commencé par asséner au mort un coup de gourdin propre à lui rompre les os, on lui a ouvert l'estomac pour le remplir de pierres, et on lui a ramené les genoux au menton après lui avoir brisé les jambes [2]. Il s'agit donc en tout ceci beaucoup moins de soins donnés aux morts que de précautions prises contre eux pour qu'ils ne fassent point de tort à leurs anciens compagnons.

La crémation se rencontre comme pratique exceptionnelle ou même régulière en plusieurs tribus d'Australie. Chez certaines tribus de Victoria [3], on brûle le corps sur un bûcher quand on n'a pas le temps de faire une petite fosse ; le lendemain matin, s'il reste des os, on les pulvérise et on les disperse ; le mari garde les cendres de sa femme défunte dans un petit sac sur sa poitrine jusqu'à ce qu'il prenne une autre femme ou que le sac soit usé, et alors le sac est brûlé ; le corps d'un chef est toujours brûlé, mais après avoir été exposé pendant un mois environ, et la veuve porte le sac pendant deux ans. Dans ces mêmes tribus on mange par respect et regret, dit-on, les corps de ceux qui périssent de mort violente [4]. Dans d'autres tribus, la crémation était d'usage ordinaire pour consumer les chairs, les os étant ensuite conservés dans un arbre creux [5]. Chez les tribus de Port-Jackson [6] la crémation était de coutume seulement pour les personnes au-dessus de l'âge moyen, et ces morts étaient brûlés avec les objets qui leur avaient appartenu ; on cite le cas d'une femme avec laquelle fut enterré vivant son enfant à la mamelle. En certaines tribus du Queensland [7] les morts étaient ou enterrés ou brûlés ou mis sur un échafaud ou mangés (ceux qui avaient été tués dans les combats cérémoniels). Les formes de sépulture sont donc aussi variées chez les non-civilisés qu'elles l'ont été dans l'antiquité et dans les temps préhistoriques ; et l'on n'est pas fondé à supposer qu'une signification essentiellement différente se soit attachée à chacune d'elles. La crémation toutefois apparaît comme un mode de sépulture définitive qui garantit expéditivement et sûrement la tranquillité des

1. Howitt, 470.
2. Howitt, 470.
3. Howitt, 455.
4. Cf. *supr.*, p. 136, n. 6.
5. Howitt, 458.
6. Howitt, 463.
7. Howitt, 474.

vivants, et aussi, d'une certaine manière, celle du mort. Et dans tous les cas, la foi spontanée à la survivance des morts, au lieu d'avoir été toujours une consolation, est plutôt à ses débuts une sorte de crainte et d'obsession à laquelle on remédie par les rites de la sépulture.

En plusieurs endroits des îles Salomon, les morts du commun sont tout simplement jetés à la mer et ne sont pas objet d'autre soin; les personnages considérables sont enterrés et honorés [1]. A Florida [2], par exemple, les parents et amis célèbrent après les funérailles une fête dans la maison du chef mort, où l'on a suspendu ses armes et outils, et mis sur le sol diverses provisions de bouche; pendant le repas, l'on jette une parcelle de nourriture au feu en disant au mort : « Voilà pour toi ! » Mais, la cérémonie terminée, on ne remettra plus les pieds dans la maison du défunt, et on la laissera tomber en ruines ; on coupera de même les arbres fruitiers de son jardin. Une telle conduite est inspirée par la crainte plus que par le respect du mort. Dans les îles Banks, où l'inhumation est la forme ordinaire de sépulture, les chefs sont enterrés avec leurs ornements et diverses provisions de bouche [3]. Mais dans plusieurs de ces îles, le cinquième jour après le décès, on donne la chasse à l'esprit du mort pour qu'il quitte le pays; dans telle île on ne chasse ainsi que ceux qui sont morts d'ulcères ou bien le meurtrier ou l'ennemi qu'on a fait cuire pour le manger [4]. Et il n'est pas inouï que, çà et là, on enterre des vivants avec les morts, pour tenir compagnie à ces derniers; à Maewo, dans l'île d'Aurora, le cas de femmes demandant à suivre dans la tombe leur mari ou leur enfant était assez fréquent [5]. On aurait tort probablement de penser que ces suicides étaient purement volontaires et qu'ils n'étaient inspirés que par l'amour. De tels sacrifices, volontaires ou non, se sont rencontrés un peu partout. Là où la coutume était régulière ceux qu'elle désignait pour suivre le mort n'auraient pu se soustraire impunément à cette obligation, et eux-mêmes auraient craint d'irriter l'esprit [6]. On doit noter que cette complication des observances est en rapport avec un certain perfectionnement des moyens d'existence, aussi un développement de la propriété et de la famille.

1. Codrington, 258, 262. Même différence de traitement existe en Polynésie entre les personnages considérables et les gens du commun. Gray, art. *Ancestorworship*, dans Hastings, I, 461.

2. Codrington, 255.

3. Codrington, 268.

4. Codrington, 270.

5. Codrington, 288-289. Femmes et esclaves étaient pareillement sacrifiés sur les tombeaux en Polynésie (Nouvelle-Zélande, îles Havaï, îles Fidji). Gray, *loc. cit.*

6. Cf. Hartland, 429.

Les Papous de l'île de Kiwai, dans la Nouvelle-Guinée britannique, ne descendent rien avec le mort dans sa fosse, mais ils disposent par-dessus la tombe une petite plate-forme sur laquelle ils mettent du sagou, des ignames, des bananes et autres comestibles ; ils placent en tête du tombeau l'arc et les flèches du mort, sa jupe si c'est une femme ; auprès de la fosse ils entretiennent un feu pour le défunt ; tout cela pendant neuf jours ; après quoi, un repas ayant été préparé, on bat le tambour, on sonne de la sirène marine, et celui qui conduit le deuil annonce que désormais on n'allumera plus de feu, on n'apportera plus de nourriture : l'esprit n'a plus qu'à partir pour Adiri, où sont les morts [1]. A Tumleo, dans la Nouvelle-Guinée allemande, on met sur le mort des ornements que l'on retire discrètement avant de fermer le cercueil et de remplir la tombe ; ici le feu est entretenu pendant quelques semaines, parfois jusqu'à trois mois, près de la tombe, par la veuve ou une proche parente du mort ; à des pieux plantés dans le voisinage on accroche des fruits, des caleçons, des ornements pour le défunt ; au bout de deux ou trois ans on retire les os pour les mettre dans un charnier ; mais s'il s'agit d'un homme, le crâne et un os de la cuisse sont portés à la maison commune des hommes, et les autres os principaux, surtout ceux du bras, sont partagés pour servir d'amulettes protectrices à leurs détenteurs [2].

En Nouvelle Calédonie, les morts sont enterrés dans des cavernes, accroupis, la tête dépassant le niveau du sol, de façon à pouvoir être enlevée ultérieurement. On brûle la maison et les objets dont se servait le mort, on détruit ses plantations : ce doit être pour que l'esprit ne soit pas tenté de revenir, car il ne s'agit pas de transmettre au mort ses biens pour l'autre monde. Un combat est simulé, à ce qu'il semble pour faire croire au mort qu'on le venge du sorcier qui a causé son trépas. Au bout d'une année environ, le crâne est pris pour être porté dans le lieu où sont gardés les crânes de la famille [3]. Chez les Sulka de la Nouvelle-Bretagne, au sud de la péninsule de la Gazelle, on détruit les plantations du mort, mais après s'être partagé les fruits mûrs ; on partage de même tous ses porcs, que l'on a tués, et l'on brûle ses armes ; si c'est un homme considérable, on tue quelquefois sa femme pour lui tenir compagnie ; le corps est enterré dans la maison, et au bout de quelques temps on chasse l'esprit [4].

Chez les Batak de Sumatra, dès qu'un homme a rendu le dernier

1. Frazer, *Immortality*, I, 211.
2. Frazer, I, 223.
3. Frazer, I, 327-8.
4. Frazer, I, 398-9.

soupir, on se hâte de le mettre dans la bière, souvent préparée d'avance, et, tout en manifestant le plus grand désespoir, on se tient autant que possible à distance du cercueil, par crainte que le *begu* (esprit) du mort ne prenne le *tondi* (espèce de double ou génie) des vivants [1]. L'inhumation se fait le plus tôt possible. Trois nuits ayant passé, on apporte du riz cuit pour le mort, et son vase à feu avec son briquet, parce que le begu a encore faim ; il habite le tombeau tant que le cadavre n'est pas décomposé [2]. — Idée qui se rencontre un peu partout et qui explique une bonne partie des rites funéraires ; elle tient à ce que le cadavre continue de représenter le mort à la pensée des vivants. — Pour les funérailles des personnages consirables, qui sont célébrées seulement quelques jours après le décès, on tue chaque jour une pièce de bétail dont la viande est partagée entre les hommes présents. Le begu du défunt est censé emmener avec lui au pays des morts les ombres des buffles et des porcs qui ont été tués à l'occasion de ses funérailles : ce sera la matière d'un festin qui lui vaudra le respect des autres begus [3]. On se concilie le begu par des offrandes, ou bien l'on se protège contre lui par des moyens magiques ; mais on ne lui fait d'offrandes que lorsqu'il en réclame, soit par son médium, soit parce que le magicien a indiqué ce moyen de l'apaiser.

A Madagascar, la forme ordinaire des funérailles était l'inhumation, mais avec une solennité spéciale pour les chefs. Un bœuf ou un mouton est tué pour le repas funèbre qui suit la déposition du mort au tombeau ; ce sacrifice se trouve compris parmi les rites de purification après l'enterrement, et il se renouvelle dans les mêmes conditions pour la clôture du deuil. C'est le sang de la victime qui sert à la purification, soit que l'on s'en asperge, soit qu'on y trempe le doigt pour s'en marquer le front et lécher le doigt ensuite [4]. La maison mortuaire est aspergée avec une eau spéciale, pour qu'on y puisse rester impunément et employer les objets qui y sont. Il est telle tribu où la maison est laissée à l'abandon, ou bien même le village entier, notamment quand il s'agit d'un chef ; un trait curieux est le divorce de la veuve, prononcé au terme du deuil par les parents du mari pour qu'elle puisse reprendre le train de la vie ordinaire [5].

Anciennement, chez les Sakalaves de Madagascar, les rois ou chefs de tribu étaient accompagnés dans la tombe par un esclave, moins

1. Warneck, *Die Religion der Batak* (Leipzig, 1909), 14-15, 71-73.
2. Warneck, 83.
3. Warneck, *loc. cit.*
4. Van Gennep, 73.
5. Van Gennep, 62, 64, 74.

souvent par leur femme, qui s'offrait d'elle-même après quelques jours d'excitation et d'entraînement; actuellement on sacrifie des animaux en adaptant la victime à la condition du mort, tuant, par exemple, un veau pour accompagner un enfant, une vache suitée pour accompagner une jeune mère [1].

Chez les Ewe du Togo, quand un homme meurt de sa belle mort, on commence par le laver, le raser, l'habiller, l'asseoir comme s'il était vivant, et protester qu'on l'aurait défendu s'il avait été attaqué par un homme ou par une bête ; on lui donne des cauris pour s'acheter des provisions pendant son dernier voyage et on lui met un peu d'eau farinée dans la bouche. Avant de l'enterrer, on lui donne le spectacle des travaux auxquels il était accoutumé de son vivant. Les parents lui montrent les cadeaux qu'ils lui offrent, les camarades lui remémorent ce qu'ils ont fait ensemble ; on boit du vin de palme en son honneur. Le mort à qui ces hommages ne seraient pas rendus viendrait tuer les siens. L'enterrement se fait dans la case du mort ; avant d'y procéder, on lui dit à l'oreille de tuer son meurtrier, s'il a été frappé par artifice de magie, mais de ne faire tort à aucun des siens, « car la mort d'un frère est déjà un malheur suffisant ». La fosse comblée, on se met à tirer des corps de fusil, à chanter et à tambouriner pour la conduite du mort dans l'autre monde [2]. Au jour déterminé pour la clôture du deuil on célèbre une grande fête à la maison : c'est pour « niveler le tombeau » et envoyer le mort à sa demeure définitive en enfer. S'il lui arrivait ensuite de molester les vivants, un magicien viendrait lier l'esprit avec des cordons enchantés ; si ce moyen ne suffisait pas, on déterrerait les os du mort pour les brûler, et par ce moyen on aurait la paix [3]. La crémation est donc ici comprise nettement comme un moyen extrême de placer le mort dans un état définitif où il ne puisse plus inquiéter les vivants. On enterre loin des habitations ceux qui sont morts « dans le sang », c'est à-dire de mort violente, par suicide, ou accident, ou épidémie ; et quand il ne s'agit pas d'un guerrier tué dans le combat, la maison du mort est détruite et les autres maisons du lieu sont aspergées de médecine spéciale en manière de purification [4].

Parmi ces morts plus ou moins redoutés, une place appartient aux femmes mortes en couches. Les femmes succombant en ces conditions ont été particulièrement craintes chez beaucoup d'autres peuples,

1. Rusillon, *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalaves de Madagascar* (Paris, 1912), 148-149.
2. Spieth, 234-237.
3. Spieth, 239.
4. Spieth, 240.

par exemple au Mexique, où elles formaient une catégorie spéciale d'esprits, assimilés aux guerriers qui avaient péri dans le combat ou qui avaient été victimes des sacrifices, mais dangereux, surtout à certaines époques, où ils descendaient du ciel en terre pour frapper de maladie les vivants, et de préférence les enfants [1]. Un peu partout certains genres de mort entraînent la privation des rites ordinaires de la sépulture. La réprobation qui s'attache au suicide, et que l'on peut dire générale [2], tient sans doute originairement à la terreur qu'inspiraient les suicidés, âmes entre toutes aigries et irritées.

Dans les tribus Bantou du centre et du sud de l'Afrique, la sépulture des chefs est entourée d'honneurs particuliers. Chez les Baronga et chez les Bavenda, les rois sont enterrés dans un bois sacré, et des sacrifices d'animaux se célèbrent sur leurs tombes ; autrefois ceux des Bavenda étaient exposés d'abord sur un échafaud, et l'on enterrait le squelette quand les chairs s'en étaient détachées [3]. Chez les Herero, tribu du sud-ouest, quand un homme meurt, surtout un chef, le village est abandonné, au moins pour un temps, après que le défunt a été enterré près d'un arbre, quelques têtes de bétail lui ayant été sacrifiées, spécialement ses animaux favoris [4]. Chez les Banyoro, le roi était placé dans une sorte de puits circulaire, profond de douze pieds ; on lui adjoignait neuf hommes vivants ; l'ouverture du puits était soigneusement couverte avec une peau de vache, et un temple était construit par-dessus, que desservaient un certain nombre des officiers du défunt [5]. Chez les Warundi, le cadavre du roi, enveloppé dans la peau d'un taureau noir, était desséché au feu, puis exposé pendant assez longtemps sur un échafaud ; après quoi on l'enterrait sur place, tuant, pour lui faire société, un certain nombre de ses veuves et de chefs ; on plantait un sycomore sur la tombe [6], et l'endroit, abandonné, devenait un lieu sacré où ne pénétrait plus que le gardien chargé d'apporter de temps en temps des aliments et de la bière aux esprits [7]. Chez les Awemba, le cadavre du roi, près duquel on a tué deux de ses femmes, reste enfermé dans sa hutte principale jusqu'aux funérailles définitives, qui ont lieu après décomposition

1. Sahagun, 21, 435.
2. Hartland, 419.
3. Hartland, art. *Bantou*, dans Hastings, IV, 356.
4. Hartland, *loc. cit.*
5. Hartland, 357.
6. Chez les Bavenda (*supr.* n. 3), un arbuste, ou une fleur, ou un jonc est aussi planté sur la tombe du chef; on a pu voir que, chez les Herero, la tombe est au pied d'un arbre. L'esprit du mort réside en quelque manière dans la plante.
7. Hartland, 359.

des chairs, au temps fixé par le successeur ; le squelette, enveloppé dans une peau de taureau, est alors enterré ; les veuves, officiers et serviteurs du défunt sont amenés devant la tombe, frappés d'un grand coup de gourdin entre les yeux et laissés pour morts : ceux qui survivent ne sont pas inquiétés ; c'est que le défunt n'a pas voulu d'eux[1]. Le mode de sépulture et de sacrifice funèbre le plus extraordinaire est assurément celui qui se pratiquait pour le chef des Wabisa, tribu dépendante des Awemba : la femme principale du défunt était tuée, son corps fendu en deux, et l'on mettait dedans les os du mort[2] : la femme ici remplaçait le taureau dont la peau sert à envelopper le squelette du roi des Awemba, et l'idée d'une renaissance apparaît plus nettement. Chez les Basuto, le mort est enterré dans la peau d'un bœuf tué pour la circonstance, avec du grain et un morceau de la viande ; le contenu de la panse est répandu sur la tombe[3]. Ces rites font songer à la vieille coutume égyptienne du « passage dans la peau », et sans doute ont-ils un sens analogue ; ils doivent être pour la vie des défunts.

Les Baganda enterrent leurs morts[4]. Avant les funérailles on dépose auprès du cadavre un pot où chacun des parents prend un peu de beurre pour en frotter le visage du mort. La famille se met en deuil pour quelques mois ; on ne se coupe ni les cheveux ni les ongles, on ne se lave plus que les mains, pour le repas ; on apporte les mets du dehors ; les rapports sexuels sont interdits ; il y a de temps en temps lamentations à la maison et au tombeau. Au jour fixé pour la clôture du deuil, on se coupe les cheveux. Près du tombeau d'un homme, sa veuve, si elle a eu des enfants, reste dans une hutte pour le garder. Plusieurs femmes restent ainsi près du tombeau d'un chef. La solennité des funérailles varie selon la qualité des personnes. Celles des rois[5], qui se terminaient jadis en une sorte d'apothéose, duraient près d'une année. Dès que le roi était mort et que les grands officiers s'étaient entendus sur le choix du successeur, on éteignait le feu sacré à la porte de l'enclos royal et l'on tuait l'officier qui était chargé de le garder. On ne parlait de la mort du roi qu'en disant : « Le feu est éteint ». Au bout de cinq mois, pendant lesquels se faisait une sorte d'embaumement par dessiccation, avait lieu l'enterrement : certains officiers du défunt, six de ses femmes qui avaient rempli auprès de lui des rôles utiles comme celui de cuisi-

1. Hartland, 360.
2. Hartland, *loc. cit.*
3. Hartland, 356.
4. Pour la sépulture des chefs et des gens du commun, voir Roscoe, 116.
5. Roscoe, 103 ss.

nière, porteuse d'eau et autres semblables, devaient être tuées auprès du tombeau ; mais c'est par centaines qu'on assommait en même temps, dans la clôture qui entourait la hutte sépulcrale, des individus qui constituaient la suite du roi mort. Cinq autres mois se passaient encore au bout desquels trois chefs étaient délégués pour venir chercher la mâchoire du défunt. Autour de cette mâchoire et du cordon ombilical du roi mort s'organisait le culte de celui-ci, dans une sorte de temple autour duquel habitaient un certain nombre de ses veuves et de ses officiers.

Chez les indigènes de l'Amérique divers genres de sépultures ont été anciennement pratiqués [1]. Selon le degré de culture où l'on était parvenu, l'on donnait aux morts, surtout aux morts considérables, tout ce dont ils avaient besoin pour que leur existence nouvelle se poursuivît dans des conditions analogues à l'ancienne. Voici, par exemple, ce qu'un historien espagnol dit des Caraques de l'Équateur : « Ils font dans le sol des trous profonds, qui ressemblent plutôt à des puits qu'à des tombes, et ils enterrent avec le défunt la plus belle et la mieux aimée de ses femmes, ainsi que des bijoux, des aliments et des jarres de vin fait avec du maïs. Ils placent ensuite au-dessus du trou de gros roseaux. Comme ces roseaux sont creux, ils prennent soin de les remplir avec cette boisson faite de maïs et de racines, qu'ils nomment *aca*, parce qu'ils croient que les morts boivent de cette liqueur [2]. » Le souverain du Pérou était enseveli d'abord dans une sorte de caverne avec ses trésors et une grande quantité de provisions alimentaires ; bon nombre de ses femmes et de ses serviteurs étaient enterrés vivants avec lui ; mais au bout de quelque temps la momie de l'Inca était retirée de ce tombeau, pour être réunie à celles de ses prédécesseurs dans la chambre d'Inti (le soleil) [3]. Les funérailles de la reine-sœur s'accomplissaient dans des conditions analogues, et sa momie était ramenée au même temple, dans la chambre de Quilla (la lune) [4].

A en croire les Zuñi, l'incinération détruirait la personne du mort. Ils enterrent donc les leurs, parce que les morts sont faiseurs de pluie [5], et que, si l'on brûlait les morts, une sécheresse irrémédiable s'ensuivrait [6]. Chaque pièce de l'habillement qu'on met au défunt est

1. Cf. Hagar, art. *American ancestorworship*, dans Hastngs, I, 435.
2. Cieza de Leon, *Cronica del Peru*, lxvi, *ap*. Beuchat, 565.
3. Beuchat, 625, 627. La translation de l'Inca dans la chambre d'Inti paraît un rite superposé à celui de l'inhumation dans la caverne, ce dernier rite offrant en lui-même les caractères d'une sépulture définitive.
4. Beuchat, 628.
5. Stevenson, 20, 22.
6. Stevenson, 305.

comme tuée à son intention par une déchirure qu'on y fait, afin que l'esprit du vêtement suive l'esprit du mort. La coutume d'enterrer les morts en cimetière est due à l'influence catholique ; mais on va encore enterrer au bord de la rivière les vêtements et les effets personnels du défunt, aussi le masque de confrérie qu'il a reçu à l'initiation de la société dite du Kotikili, — c'est un masque de faiseur de pluie, — et sans doute les morts eux-mêmes étaient-ils jadis ensevelis en cet endroit, pour se rendre de là par la rivière à Kothluwalawa, le séjour mythique des dieux et des morts. Dans une excavation spéciale on place des *telikinawe*, ou plumes de prières, qui sont aspergées de farine, ainsi que le masque. Cette offrande paraît appartenir au culte des morts en tant que faiseurs de pluie et n'est pas spécialement un rite funéraire. Le corps du défunt, préalablement lavé, est frotté de farine avant d'être enterré ; et avant qu'on emporte le mort au cimetière toutes les personnes présentes lui font offrande de plumes de prière, aspergeant en même temps le corps de farine [1]. On croit que les esprits des morts sont errants autour du village pendant quatre jours et qu'ils partent pour Kothluwalawa le cinquième jour au matin.

Inhumation et crémation étaient pratiquées par les Mexicains. La plupart des morts étaient brûlés et leurs débris étaient ensuite enterrés. Ceux qui étaient morts de maladies ordinaires s'en allaient dans une sorte d'enfer appelé *mictlan*. On tuait le chien du mort et on le brûlait avec lui afin qu'il l'accompagnât dans l'autre monde. Une vingtaine d'esclaves, hommes et femmes, étaient tués à coups de flèche dans la gorge pour les funérailles des grands chefs ; ils n'étaient pas brûlés avec le maître, et on les enterrait à part [2]. Ceux qui mouraient en guerre ou comme victimes dans les sacrifices, quel que fût d'ailleurs le genre d'exécution et le parti que l'on tirait du corps de la victime, s'en allaient au ciel, où ils accompagnaient le soleil depuis son lever jusqu'à midi [3]. Depuis midi jusqu'à son coucher le soleil était accompagné par les esprits des femmes mortes en

1. Stevenson, 306, 307.

2. Sahagun, 221-225. Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, II, 678-679. Les funérailles du roi, assimilé, semble-il, pour la circonstance, au dieu Quetzalcoatl, comportaient probablement (en plus de la tuerie de serviteurs) un véritable sacrifice humain qu'accomplissait le prêtre du dieu des enfers, Mictlan tecutli (Seler, 749), sans doute parce que le sacrifice concernait ce dieu. Sur les funérailles simulées, voir *supr*, p. 60, n. 2.

3. Sahagun, 225, dit que ces morts, au bout de quatre ans, se métamorphosaienten oiseaux de riche plumage, qui s'en allaient pomper le suc des fleurs. Ces quatre ans doivent être en rapport avec la durée des offrandes indiquée par Seler, II, 679.

couches. Celles-ci étaient enterrées dans la cave d'un temple à elles consacré [1]. Étaient pareillement enterrés, et s'en allaient au *tlalocan*, sorte de paradis terrestre et séjour des dieux de la pluie, les noyés, ceux qui étaient morts de la lèpre ou d'autres maladies de la peau réputées impures, aussi les petits enfants. Ceux-ci, qui servaient souvent de victimes pour les sacrifices aux Tlaloc, les dieux de la pluie, étaient enterrés près des silos où l'on conservait les grains [2].

Comme tout le reste, le deuil dans la Chine ancienne a été minutieusement réglé [3], sa durée, ses périodes, son intensité, le régime, le costume et les pratiques qui conviennent à ses différents degrés étant déterminés jusque dans le détail. Le deuil pour le Fils du Ciel était de trois ans dans tout l'empire, comme celui d'un père ou d'une mère dans les familles [4]. Pendant ce deuil de trois ans, qui avait lieu aussi pour la mère de l'empereur régnant, tous les sacrifices étaient suspendus, sauf ceux qui concernaient le Ciel, la Terre, les dieux du sol et des grains [5]. Cette omission ne résultait donc pas, comme il arrive ailleurs, d'une incompatibilité admise entre le service des morts et celui des esprits ou des dieux, incompatibilité qui, par ailleurs, ne se remarque pas en Chine, mais plutôt de ce que, les rites jugés essentiels à la conduite générale des choses étant maintenus, on omettait tout ce qui avait caractère de réjouissance. Même les quatre grands sacrifices de saison aux ancêtres impériaux souffraient interruption : par où l'on peut voir, d'ailleurs, que, même en Chine, service funèbre et culte des ancêtres sont choses en principe tout à fait différentes. Aussitôt après le décès avait lieu le rappel de l'âme [6] : rite naïf, qui probablement suppose la croyance, commune chez les non civilisés, aux absences passagères de l'âme pendant le sommeil. On procédait ensuite à la toilette du mort ; et d'abord on lui mettait une cheville entre les dents afin de pouvoir lui introduire dans la bouche du riz et des pierres de prix, et on lui liait les jambes, non sans doute pour les maintenir droites, comme le dit la tradition des lettrés, mais pour immobiliser l'esprit, comme le

1. Sahagun, 433, 435. Ces mortes étaient libres d'errer sur la terre pendant la nuit (cf. *supr.* p. 142). La conduite nocturne du soleil se faisait par les habitants des enfers.

2. Sahagun, 225, 401.

3. On peut voir un aperçu des coutumes actuelles dans Walshe, art. *Death*, *ap.* Hastings, IV, 450-454, et pour plus de détails De Groot, *Religious system of China* (Leyde, en cours de publication depuis 1892).

4. *Li ki*, c. xlvi, *Sang fou seu tcheu*, 6, 9 (Couvreur, II, 701, 705).

5. *Li ki*, c. iii, *Wang tcheu*, a. 2, 26-27 (Couvreur, I, 284).

6. *Li ki*, c. xviii, *Tsa ki*, a-1, 1-2, 16-18 : c. xix, *Sang ta ki*, a. 1, 3-4 (Couvreur, II, 115, 124) ; *Tcheou li*, vii, 60 ; xxxi, 39, 44 (Biot, I, 170 ; II, 231, 234).

veut encore la superstition populaire[1]. La durée des préparatifs funèbres et la solennité du cérémonial étaient en rapport avec la dignité de la personne ; mais toujours il y avait des offrandes alimentaires auprès du corps et du cercueil avant les funérailles, et d'autres offrandes du même genre dans la fosse[2]. Parmi ces dernières étaient, aux funérailles des grands personnages, les paquets de viande du sacrifice d'adieu, amenés sur des chars, chaque victime animale ayant son char particulier ; on mettait aussi des grains dans le cercueil[3]. Au retour des funérailles on plaçait dans l'endroit où avait été le cercueil la tablette portant le nom du mort, et on lui faisait l'offrande dite « du repos », offrande qui se réitérait tous les jours tant que durait la période du grand deuil ou des « pleurs perpétuels »[4]. « Quand les pleurs continuels prennent fin », dit le *Li ki*, « on cesse de lui servir des mets comme s'il était encore vivant ; on commence à lui faire des offrandes comme on en fait aux mânes des morts[5] ». Changement de régime qui doit être originairement en rapport avec un changement dans la condition du défunt, désormais fixée par quelque rite de sépulture définitive.

Jadis le mort était « suivi » par un nombre plus ou moins considérable de personnes. On cite tel prince qui, en 677 avant notre ère, aurait été ainsi accompagné dans la tombe par soixante-six victimes, et tel autre, en 619, qui en aurait eu cent soixante dix-sept[6]. On dit que Confucius et ses disciples auraient blâmé cet usage, dont la pratique se trouve par là même attestée pour leur temps[7]. Ces compagnons étaient censés adjoints au défunt pour son service. Car on

1. *Li ki*, c. II, *T'an koung*, p. I, a. 3, 32 ; p. II, a. 2, 25 ; a. 3, 14 ; c. XVIII, *Tsa ki*, a. 4, 12 (COUVREUR, I, 180, 235, 247 ; II, 184). La coutume de lier les pieds du mort ou les gros orteils se rencontre chez beaucoup de peuples. Les coquillages étaient la monnaie courante sous l'ancienne dynastie des Hia, et avaient probablement une autre signification que les morceaux de jade qui leur ont été substitués dans la bouche du mort au temps des Tcheou.

2. *Li ki*, c. II, *T'an koung*, p. II, a. 2, 8 (COUVREUR, I, 217).

3. *Li ki*, c. II, *T'an koung*, p. II, a. 2, 4 : c. XVIII, *Tsa ki*, a. 2, 9, 17 (COUVREUR, I, 213 ; II, 135, 138).

4. *Li ki*, c. II, *T'an koung*, p. II, a. 1, 35-40 ; c. XVIII, *Tsa ki*, a. 3, 23 ; 4, 13 (COUVREUR, I, 205-207 ; II, 167, 184).

5. *Li ki*, c. II, *T'an koung*, p. II, a. 3, 6 (COUVREUR, I, 241).

6. Témoignage de Sseu ma ts'ien, *ap.* DE GROOT, II, 721 ss.

7. Cf. *Li ki*, c. II, *T'an koung*, p. II, a. 1, 44-45 ; a. 2, 15 (COUVREUR, I, 209, 226). Dans le premier passage, Confucius dit qu'on a bien fait d'enterrer avec les morts des objets mal faits ou mal ajustés, afin qu'on n'ait pas l'idée de leur donner aussi des hommes pour les servir, et il blâme ceux qui ont introduit l'usage d'enterrer des pantins avec les morts, parce qu'on pourrait s'aviser d'y enterrer des hommes réels : en fait, l'emploi de vases ébréchés ou cassés ou

voit le prince Tan, dans le *Chou king* [1], s'offrir aux ancêtres à la place de son frère Wou, fondateur de la dynastie des Tchéou, qui était gravement malade, en alléguant qu'il a « beaucoup de qualités et de talents qui le rendent propre à servir les esprits », tandis que son frère n'en est pas si capable. Les répugnances et l'autorité de Confucius n'ont point prévalu contre la coutume antique ; l'on a pu voir encore, au XVIIe siècle, dans les premiers temps de la dynastie mandchoue, des morts impériaux honorés de pareilles exécutions, et c'est seulement à partir du XVIIIe siècle que le suicide des veuves est tombé en désuétude [2].

Des coutumes analogues ont existé au Japon [3]. Dans le tombeau des personnages importants les anciens Japonais mettaient des aliments, des armes, des ornements, des vases de terre [4]. L'ancien Shinto n'associait pas les morts au culte des esprits ou des dieux, comme fait le culte chinois ; tout ce qui concernait la mort et le service des morts était frappé d'impureté par rapport au service des dieux [5], comme en beaucoup d'autres religions. Il semble que le cadavre, au moins quand il s'agissait d'un personnage important, fût gardé longtemps dans une hutte avant d'être inhumé [6]. Dans les temps anciens, un certain nombre de vivants suivaient le prince mort, et l'on sait que la coutume du suicide volontaire s'est maintenue jusqu'à nos jours.

Les rites funéraires des Égyptiens étaient une manière d'apothéose dont il sera bientôt parlé à propos du culte des morts.

Sumériens et Sémites de la Mésopotamie enterraient ou brûlaient

mal tournés est pratique assez commune pour adapter ces vases à la condition des défunts; et ceux qui ont introduit l'usage des pantins de bois seraient plutôt à louer, parce que ces pantins ont dû remplacer des hommes vivants. Le second passage est une anecdote plaisante où un disciple de Confucius, consulté par la femme et l'intendant d'un mort, qui voulaient tuer des hommes pour procurer des serviteurs au défunt dans l'autre monde, répondit: « Il ne convient pas d'immoler des hommes sur une tombe. Cependant, si la maladie du défunt exige des soins particuliers, qui pourrait les lui donner aussi bien que sa femme et son intendant ? » Sur cette réponse, le projet fut abandonné. Mais l'anecdote montre que le sacrifice en question était alors chose assez commune, quoique discrètement blâmée par les sages. Anecdote du même genre, *ibid.* (Couvreur, I. 229).

1. Voir trad. Legge, *The Shû King* (Oxford, 1899), 152.

2. De Groot, II, 734 ; *id. Les Fêtes annuellement célébrées à Émoui* (trad. Chavannes. Paris, 1886), 559.

3. Voir Aston, 55. Pour l'évolution des coutumes et pour les usages actuels, voir Lloyd, art. *Death. ap.* Hastings, IV, 485 ss.

4. Aston, 56.

5. Aston, 61.

6. Lloyd, 484.

leurs morts[1]. Que les corps fussent brûlés d'abord et les cendres recueillies dans de grandes urnes, ou bien qu'ils fussent déposés tels quels dans leur sépulcre, on mettait avec eux des provisions de bouche, aliments et boisson, et on leur donnait aussi des vêtements[2]. Le dernier roi de Babylone, Nabunaïd, racontant les funérailles de sa mère, dit qu'il fit « entourer le corps de bandelettes, offrit des vêtements magnifiques, oignit le cadavre d'huile parfumée, immola devant elle des moutons gras et rassembla pour les funérailles les gens de Babylone et de Borsippa[3] ». Ce sont là funérailles de prince. Il est dit de la même personne, jadis installée par son fils prêtresse dans le temple de Sin à Harran, que, de son vivant, chaque mois, revêtue de ses beaux habits, elle offrait aux morts des moutons gras, de la farine, du vin de sésame, du miel, des fruits. On offrait régulièrement aux morts des aliments préparés et de l'eau. Le mot propre pour désigner l'oblation alimentaire (*kispu*) paraît signifier « restes », peut-être parce qu'on avait commencé par laisser régulièrement aux morts les restes des repas[4]. Les morts privés d'offrande étaient censés très malheureux. Quand Ashurbanipal eut conquis le pays d'Élam, pour se venger des anciens rois il viola leurs tombeaux et emporta leurs ossements en Assyrie, laissant leurs ombres sans repos et les privant d'offrandes alimentaires et de libations d'eau[5].

Le même roi se flatte d'avoir, lorsqu'il eut pris Babylone et dompté la révolte de son frère Shamashshumukin, immolé un certain nombre de rebelles en offrande à son grand-père Sennachérib, dans l'endroit même où celui-ci avait été assassiné[6]. Bien que le terme employé soit celui qui désigne les offrandes alimentaires, il ne semble pas que ces victimes aient été servies en festin à Sennachérib, le sacrifice étant plutôt de réparation et d'apaisement. Toutefois les sacrifices humains ne sont pas toujours pour donner des serviteurs ou des compagnons au mort qu'ils concernent, mais pour restaurer et fortifier l'ombre du défunt par la vie des hommes sacrifiés. Quand on sacrifie ainsi des hommes à un vivant, c'est pour le bien de sa santé et pour la prolongation de son existence. Quoi

1. Voir Langdon, art. *Death. ap.* Hastings, IV, 444-446. La crémation paraît avoir été la règle dans certains endroits de Sumer et d'Accad, et dans d'autres l'enterrement en coffre d'argile ou sous voûte.

2. Langdon, 445.

3. Texte publié par Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie*, etc. (1907); rectifié et traduit par Dhorme, *Revue biblique*, 1908, pp. 130-135.

4. Cf. Jensen, *Keilinsch. Bibliothek*, VI, 1,446, et Zimmern, *Keilinschriften*[2], 640. Langdon, 445, suggère le sens de «repas», ou proprement «pain rompu».

5. Jensen, *Keilinsch. Bibl.* II, 206-207.

6. *Id.*, *ibid.*, 192-193.

qu'il en soit, le dire d'Ashurbanipal montre que le sacrifice humain à l'intention d'un mort n'était pas chose inouïe dans l'antiquité assyrienne. On n'a pas plus motif de voir en ce passage une simple figure de langage[1] que dans celui où le même roi parle du tort fait par lui aux ombres des rois élamites.

Dans l'Inde la crémation a été de bonne heure la forme la plus ordinaire de sépulture[2]. La place de crémation est préparée de la même façon que la *vedi* ou place de sacrifice pour les dieux. On y apporte le gazon de sacrifice qui doit être étendu sur le bûcher, et le « beurre moucheté pour les mânes », fait d'un mélange de beurre fondu et de lait aigre. Par-dessus l'herbe du sacrifice on étend une peau d'antilope noire, et sur cette peau le cadavre, autour duquel on dispose tous les ustensiles de sacrifice jadis employés par le défunt ; on ne laisse toutefois sur le bûcher que les instruments de bois. On amène derrière le mort une victime, vache ou chèvre[3] ; les morceaux de cette bête sont placés, membre par membre, sur le cadavre ; la peau de la victime recouvre le tout. Il semble qu'on ait voulu, par cette « victime de couverture », protéger le mort contre le feu et en même temps le convoyer au ciel où va le sacrifice. Cette dernière intention pourrait toutefois être moins ancienne que la pratique même de la crémation. On peut également se demander si, à l'origine, le mort n'aurait pas été simplement enveloppé dans la peau de la victime pour l'inhumation. La femme du mort se couche sur le bûcher, mais elle est rappelée avant qu'on y mette le feu. Ainsi le rituel védique aurait voulu se contenter d'un simulacre d'accompagnement ; mais ce simulacre a dû remplacer une mort réelle ; et l'on sait que, dans l'Inde, jusqu'aux temps modernes, les veuves avaient continué de « suivre » leurs maris[4]. On s'éloigne du bûcher sans se

1. ZIMMERN, 599.

2. Cf. OLDENBERG, *Religion du Véda*, 487 ss. Les enfants au-dessous de deux ans ne sont pas brûlés mais enterrés, HILLEBRANDT, *Ritual-Literatur*, *vedische Opfer und Zauber* (Strasbourg, 1901), 87. Voir du même auteur art. *Death*, dans HASTINGS, IV, 475 ss. Pour les cas de sépulture simulée, voir *supr.*, p. 60, n. 2. Pour amples détails, CALAND. *Altind. Todten und Bestattungsgebræuche* (Amsterdam, 1896).

3. La victime peut n'être pas tuée, mais relâchée après avoir été promenée autour du bûcher, et il en est régulièrement ainsi quand le défunt n'a pas offert de sacrifices animaux. D'ailleurs la description ci-dessus indique les lignes générales d'un rituel qui offre beaucoup de variantes dans le détail. En ce qui regarde la victime, c'est l'immolation et non le renvoi, qui doit être le rite primitif.

4. La formule du Rig-Veda (X, 18, 8), qui sert à rappeler la femme paraît avoir eu originairement un tout autre objet : elle concernait sans doute la femme qui se couchait auprès de la victime du sacrifice humain (HILLEBRANDT,

retourner, on prend un bain complet et l'on attend la nuit pour rentrer chez soi : les parents n'en demeurent pas moins impurs durant plusieurs jours, observant la continence et s'abstenant de viande, n'accomplissant aucun acte religieux[1]. On voit ici comment l'état de contrainte où l'on se mettait pour ne pas déplaire aux morts est devenu par rapport au service des dieux un état d'impureté, la contagion du mort étant censée répugner à la fréquentation des êtres supérieurs. Au bout de quelques jours, sans doute au terme de l'observance qui vient d'être indiquée, les ossements sont recueillis dans une urne par des personnes âgées, de même sexe que la personne défunte; l'urne est ensuite placée dans une fosse; cette fois encore l'on revient chez soi sans se retourner, on touche l'eau et l'on fait oblation au mort[2]. Le mort est censé demeurer quelque temps dans un état provisoire durant lequel on le traite comme un hôte, lui offrant cruche d'eau et boulette de farine; finalement on introduit le défunt, s'il s'agit d'un père, dans le groupe d'ancêtres pourvus d'offrandes spéciales, père, grand-père et arrière-grand-père, en éliminant le trisaïeul[3].

Chez les Perses[4], au temps des Achéménides[5] et même jusqu'au

Ritual, 88, 153), non pour la suivre dans l'autre monde, mais pour le simulacre ou rite de fécondation qui se pratiquait aussi dans le sacrifice du cheval. L'artifice de l'adaptation au rituel funéraire peut être interprété en indice de ce que, primitivement, la veuve n'était point rappelée, mais brûlée avec son mari. Cf. Bergaigne, *Religion védique*, I, 78; Oldenberg, 501.

1. Cf. Oldenberg, 494; Hillebrandt, *Death*, 477-478.

2. Oldenberg, 495; Hillebrandt, 478.

3. Hildebrandt, *Ritual*, 90-91. Certains textes prescrivent l'érection d'un tertre sur les débris exhumés au bout d'un assez long temps (voir Oldenberg, 496 ss.; Hillebrandt, *Ritual*, 91-92; *Death*, 478-479); ancien rite de sépulture définitive, qui se rattacherait mieux à un premier rite de sépulture par inhumation ou exposition du cadavre qu'à un rite de crémation.

4. Voir Gray, *ap.* Hastings, IV, 505.

5. Hérodote, I, 140, paraît vouloir dire que les mages seuls pratiquent ouvertement l'exposition des cadavres, et que ceux des Perses qui les imitent le font en secret; d'où l'on peut inférer que la masse de la nation avait une autre coutume traditionnelle, qui était l'inhumation. Gray, *loc. cit.*, suspecte, probablement à tort, le témoignage de Xénophon, *Cyrop.* VIII, VII, 3, 25, parce qu'il y est question d'inhumations où le cadavre n'aurait pas été enduit de cire. Le mode de sépulture décrit par Hérodote ne pouvait guère être celui du commun peuple, et il pourrait avoir constitué une sorte de compromis entre l'exposition, pratiquée par les mages, et l'inhumation simple, qui pourrait avoir été l'ancien rite commun des Perses. La coutume des mages, perpétuée en vertu d'un principe théologique, doit avoir son origine dans une pratique ancienne d'exposition des cadavres, en rapport avec les conditions d'un climat froid et montagneux, peu favorable à l'inhumation. Cf. *supr.*, p. 134, n. 1. Mais l'un des faits signalés par Xénophon mérite d'être retenu: la femme d'Abradatès

commencement de notre ère [1], les mages exposaient les cadavres des leurs aux chiens et aux oiseaux de proie avant de les inhumer ; pour les autres morts, on se contentait d'enduire le cadavre de cire avant de le mettre en terre, comme Hérodote va nous le raconter des rois scythes. Les mages ont fini par imposer leur mode de sépulture à toute la nation, et sous les rois sassanides, sans doute par l'effet de la réforme avestique, l'exposition des cadavres était la coutume obligatoire et universelle [2].

Ce qu'Hérodote raconte des funérailles des rois scythes n'a rien que l'on puisse maintenant traiter d'invraisemblable. Lorsque le souverain des Scythes royaux tombait malade, on consultait les devins, qui presque toujours indiquaient comme cause de la maladie le parjure d'un homme qui avait prêté serment par le feu du roi. L'homme n'était pas condamné sur une première épreuve, et l'on consultait d'autres devins. Si la première consultation était confirmée, on coupait la tête à l'homme. Sinon, l'on faisait une autre consultation, et quand l'homme était absous, l'on brûlait vifs les premiers devins, en sorte que l'auguste malade avait toujours ses victimes [3]. La sépulture de ces rois était sur le Borysthène (Dniéper), à l'endroit où ce fleuve devient navigable. Après avoir nettoyé les entrailles du prince défunt on les remplissait de parfums et d'autres ingrédients, on recousait le corps et on l'enduisait de cire. Ceux qui amenaient le corps, en le promenant par toutes les tribus, et ceux qui le recevaient, se coupaient un bout d'oreille, se faisaient des incisions aux bras, au front, au nez, s'enfonçaient des pointes de flèches dans la main gauche. Le corps était déposé dans une grande fosse carrée, sur un lit de verdure; il était maintenu par des dards plantés de chaque côté ; par-dessus, des traverses étaient étendues, supportant des claies ; dans l'espace vide qui restait on enterrait avec lui une de ses femmes préalablement étranglée, un cuisinier, un échanson, un palefrenier, un valet de chambre, un messager, des chevaux, un choix de ses richesses et spécialement des coupes d'or ; la fosse était comblée ensuite et recouverte d'un immense tertre [4]. Au bout d'un an l'on amenait cinquante hommes choisis parmi les Scythes qui étaient serviteurs du défunt, et cinquante chevaux ; les uns et les autres étaient tués et empaillés, et l'on installait les chevaux avec leurs cavaliers en cercle autour de la

se suicide pour être enterrée avec lui, et ce fait n'a pas dû être unique dans l'histoire ancienne de la Perse.

1. Strabon, p. 735. Cicéron, *Tusc.* I, 45.
2. Procope, *De Bello pers.* I, 12.
3. Hérodote, IV, 68-69. Noter l'importance du feu royal.
4. Hérodote, IV, 71.

tombe [1]. Les morts moins considérables étaient seulement promenés en char par leurs parents pendant quarante jours chez leurs amis, chacun faisant fête aux conducteurs et offrant au mort les mêmes choses qu'aux vivants ; après quoi on enterrait le mort, et ceux qui avaient participé à ces longues funérailles se purifiaient en se lavant la tête et en plaçant leurs vêtements et eux-mêmes dans une sorte de bain de vapeur ou de fumée obtenu en jetant du chènevis sur des pierres rougies au feu [2].

César dit que les Gaulois avaient coutume de jeter sur le feu du bûcher tout ce qu'ils savaient avoir été agréable au mort, et il n'y avait pas longtemps qu'ils n'y jetaient plus ses esclaves préférés [3]. Toutefois l'inhumation paraît avoir été la forme ordinaire de sépulture [4]. D'après Tacite [5], les chefs germains, et peut être eux seulement, étaient brûlés avec leurs armes et quelquefois un cheval, un tertre gazonné servant de tombeau. Des coutumes analogues ont existé chez les Slaves, où l'inhumation et la crémation sont attestées pour les anciens temps [6].

On a dû faire en Crète des sacrifices pour les morts dès les temps préhelléniques [7], où l'inhumation paraît avoir été la pratique générale et, pour les personnages importants, sous tombeau voûté, avec toutes sortes d'objets pour l'usage des morts [8]. A Mycènes, de nombreux sacrifices, même des sacrifices humains, avaient lieu sur les tombes royales [9]. Aux temps homériques, où la crémation apparaît, il

1. Hérodote, IV, 72.
2. Hérodote, IV, 73-75.
3. César, VI, 19.
4. Ce que dit Tite Live, V, 48, des Gaulois assiégeant Rome et perdant beaucoup des leurs (390 av. J.-C.) : « Jam pigritia singulos sepeliendi promiscue acervatos cumulos hominum urebant», laisse entendre que l'inhumation était leur mode ordinaire de sépulture et que la crémation n'était pas étrangère à leurs habitudes. Jullian, 66, incline à penser que les chefs étaient inhumés, bien que les offrandes et les esclaves fussent brûlés à leur intention, et que les gens du peuple étaient simplement brûlés. Mela, III, 2, dit : « Cum mortuis cremant ac defodiunt apta viventibus... Erantque (olim), qui se in rogos suorum, velut una victuri, libenter immitterent. » A la lettre il s'agirait de crémation suivie d'inhumation, comme dans l'Inde védique. Jullian, 9 et 66, conjecture que si le Brennos, à Delphes, a, selon Pausanias X, 21, 6, abandonné aux vautours les cadavres des siens, c'est que l'exposition des cadavres était aussi un mode de sépulture, comme Silius Italicus, III, 342-343, l'atteste pour les Celtibères.
5. *Germ.* 27.
6. Cf. O. Schrader, art. *Death*, dans Hastings, IV, 508-509.
7. Sarcophaphe d'Hagia Triada. Cf. Dussaud, *Civilisations préhelléniques*, 257 ss :
8. Sergi, art. *Death*, dans Hastings, IV, 472.
9. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, VI, 564.

est admis que les funérailles donnent la paix aux morts [1], c'est-à-dire, au fond, qu'elles garantissent du côté des morts la sécurité des vivants. C'est pourquoi l'on se hâte d'apaiser les mânes des défunts en brûlant leurs corps : c'est le moyen de les introduire définitivement en Hadès. Dans la nuit qui suit sa mort, l'ombre de Patrocle apparaît à Achille pour lui demander que l'on célèbre ses funérailles au plus vite, afin qu'il puisse franchir les portes de l'enfer. « Les âmes, ombres de ceux qui ne sont plus, me repoussent au loin et ne me permettent pas de traverser le fleuve pour me joindre à elles... Donne moi la main, je t'en supplie, car je ne reviendrai plus des enfers quand vous m'aurez fait participer aux honneurs du bûcher [2]. » Les guerriers couvrent de leurs cheveux coupés le corps de Patrocle ; Achille lui-même coupe ses beaux cheveux, bien qu'ils fussent voués au fleuve Sperchios : « C'est au héros Patrocle que je donnerai ma chevelure pour qu'il l'emporte avec lui. [3] » Quantité de bœufs et de brebis sont immolés dont on prend la graisse pour envelopper le corps du défunt. Les membres des victimes sont disposés autour de lui sur le bûcher, aussi des urnes de miel et d'huile [4]. Pour l'accompagnement du mort, on précipite sur le bûcher, sans les dépouiller, quatre beaux chevaux, deux des chiens de Patrocle, et l'on y jette aussi douze jeunes Troyens [5]. Le bûcher brûle toute une nuit, durant laquelle Achille fait des libations de vin en appelant l'âme de Patrocle. Au matin, l'on recueille les ossements pour les mettre dans une urne d'or, entre deux couches de graisse [6]. L'urne est gardée dans la tente d'Achille, parce que les cendres de celui-ci devront être réunies un jour à celles de Patrocle. Autrement, l'urne aurait été enterrée sous un tumulus, comme on le raconte pour les funérailles d'Hector [7]. Un repas funèbre avait lieu avant ou après la crémation du cadavre [8] ; c'est après les funérailles qu'il s'est maintenu dans l'usage plus récent, toujours tenu en communion avec le morts [9].

1. Cf. *Iliade*, VII, 409-410.
2. *Iliade*, XXIII, 71-76.
3. *Iliade*, XXIII, 151.
4. *Iliade*, XXIII, 165-170.
5. *Iliade*, XXIII, 171-177.
6. *Iliade*, XXIII, 253.
7. *Iliade*, XXIV, 795-799.
8. Pour Patrocle, c'est avant la crémation, la veille au soir, *Iliade*, XXIII, 29-34 : quantité de bœufs, de brebis, de chèvres et de porcs sont égorgés, dont le sang coule autour du mort ; leur chair rôtie fournit la matière du festin. Pour Hector, *Iliade*, XXIV, 801-803, c'est seulement après les funérailles qu'un repas magnifique a lieu dans le palais du Priam.
9. Cf. Rohde, *Psyche*[1] I, 231.

Aux temps classiques l'inhumation et la crémation sont pareillement usitées [1]. L'ancienne coutume d'Athènes était d'immoler des animaux à la maison funèbre, avant l'enlèvement du corps ; Solon y interdit les sacrifices de taureaux [2]. Il va sans dire que la pièce de monnaie qu'on mettait dans la bouche du mort pour Charon, et les gâteaux qu'on lui donnait pour Cerbère ont eu d'abord une autre destination : la pièce de monnaie avait commencé par représenter l'avoir du mort quand on cessa de l'enterrer ou de le brûler avec lui, et les gâteaux étaient des provisions pour lui-même [3]. Des amphores sans fond étaient placées sur la tombe, où l'on venait faire des libations de vin, d'huile et de miel [4]. Ces libations deviennent l'offrande ordinaire pour les défunts, et à partir du ve siècle les sacrifices se font rares pour les morts du commun. Les cadavres étaient censés impurs, et l'on devait se purifier quand on s'était approché d'un mort. Dans l'*Antigone* de Sophocle, Tirésias explique à Créon les inconvénients qui résultent du refus de sépulture au cadavre de Polynice : « Tous nos autels, tous nos foyers sont remplis des lambeaux arrachés par les chiens et par les oiseaux au cadavre du malheureux fils d'Œdipe. Les dieux ne veulent plus recevoir de nous les prières du sacrifice ni la flamme des victimes ; les oiseaux abreuvés de sang humain ne font pas entendre des cris de bon augure [5]. » C'est parce que les morts étaient censés errer hors de leurs tombeaux le jour de *Chytroi*, pendant les Anthestéries, que les temples des dieux étaient alors fermés [6]. Électre, dans les *Choéphores*, envoyée par Clytemnestre faire des libations au tombeau d'Agamennon, exprime assez bien les deux courants de sentiment qui s'entrecroisent, la crainte et la piété : « En versant sur la tombe ces libations de deuil, quels mots qui lui plaisent adresser à mon père ?... Puis-je dire que c'est là l'offrande d'une épouse aimante à l'époux aimé ?... Ou lui demander, selon l'usage consacré, d'accorder à ceux qui l'implorent une grâce égale à leurs dons ?... A moins qu'en silence... je ne verse brusquement ces libations sur le sol qui les boira, puis rejetant la coupe comme une souillure qu'on lance loin de soi, je ne m'en revienne au logis sans détourner les yeux [7]. »

Peut-être les jeux qui, aux temps homériques, étaient le complément des grandes funérailles, et qui sembleraient célébrés en l'hon-

1. Stengel, *Gr. Kultusaltertümer*, 129.
2. Plutarque, *Solon*, 21. Cf. Rohde, I, 222, n. 1.
3. Cf. Rohde, I, 25, 304, 307.
4. Stengel, *Opferbräuche*, 143.
5. Sophocle, *Antig.*, 1015-1022.
6. Cf. Rohde, I, 237.
7. Eschyle, *Choéph.*, 84-99. Trad. Mazon.

neur du mort, comme pour son divertissement, ont-ils été originairement soit de véritables combats, destinés à fournir des compagnons au personnage décédé [1], soit un simulacre de vengeance.

Les Étrusques pratiquaient l'incinération et l'inhumation. La mise en scène des funérailles et la décoration des tombeaux ne sont pas sans analogie avec les coutumes égyptiennes. Il y avait dans les tombes abondance d'offrandes réelles ou figurées par la peinture et la sculpture. Une grande importance s'attachait au repas funèbre qui se célébrait dans la tombe ou auprès, et qui s'accompagnait de danses, de jeux, — où sans doute il faut faire une part à l'intention de divertir le mort, — aussi de combats de gladiateurs, dont l'usage est passé à Rome [2].

Aux temps historiques, les Romains pratiquaient l'inhumation et la crémation ; dans le dernier cas, un simulacre d'inhumation se faisait sur un doigt du mort [3], et cette inhumation devait avoir lieu aussitôt que l'on avait recueilli les ossements après la crémation pour les mettre dans l'urne funéraire [4]. Aux temps anciens, chacun était enterré dans la ville et même dans sa maison, puis on avait réglé que toutes les sépultures seraient hors de la ville [5]. La coutume d'appeler le défunt à plusieurs reprises depuis le moment de la mort jusqu'à celui des funérailles [6] ressemble assez au rappel de l'âme chez les Chinois et doit avoir eu originairement le même motif. On brûlait avec le mort les objets à son usage personnel et les animaux qu'il affectionnait, aussi les présents que ses amis jetaient sur le bûcher :

1. Rohde, I, 20, se reportant à *Iliade*, XXIII, 274, 646, observe que les jeux se font à l'intention du mort et sont assimilés aux choses lui appartenant qu'on brûle pour qu'elles le suivent. Cf. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Rœmer* (1915), 418.

2. Monceaux, art. *Funus*, dans Daremberg-Saglio, II, 1382-1386.

3. *Os resectum*. Sur la priorité de l'inhumation, cf. Cicéron, *De legibus*, II, 22. Pline, VII, 54. Du reste le simulacre d'inhumation quand il y a eu crémation atteste suffisamment la priorité de la sépulture par inhumation. De ce que dit Cicéron (*loc. cit.*) il résulte que le droit pontifical n'attribuait aucun sens religieux à la crémation : « Nam priusquam in os injecta glaeba est locus ille, ubi crematum est corpus, *nihil habet religionis* : injecta glaeba, tumulus is, ubi humatus est [ex glaeba] vocatur, ac tum denique multa religiosa jura complectitur. »

4. Cicéron, II, 24, qui signale une exception pour ceux qui meurent en guerre ou à l'étranger.

5. Loi des Douze tables : « Hominem mortuum in urbe ne sepelito neve urito ». La défense même suppose une coutume antérieure qui y était contraire.

6. *Conclamatio*. Actuellement, à Rome, on rappelle encore l'âme du pape quand il a rendu le dernier soupir, et l'on a soin d'employer son nom de baptême, non pas son nom pontifical.

vêtements, pain et autres aliments, parfums [1]. Une truie était immolée sur la tombe, à l'intention de Cérès [2], et un mouton au Lar domestique [3]; la famille prenait auprès du tombeau un repas d'œufs et de légumes [4]. La maison et la famille sont « funestées » [5] depuis le moment du décès jusqu'après l'inhumation. Un sacrifice avait lieu en l'honneur du mort le neuvième jour après la sépulture [6], sans doute pour clore le grand deuil. Les jeux de gladiateurs avaient remplacé les sacrifices humains qui jadis avaient lieu aux funérailles des grands personnages [7].

La forme ordinaire de la sépulture chez les Cananéens et chez les Israélites était l'inhumation. Dans les anciennes sépultures cananéennes on a trouvé des vases de toutes sortes et des débris d'offrandes alimentaires [8]. Il y avait aussi des vases, des lampes et des

1. Cf. ce que dit Tacite, *Ann.* III, 2, des hommages rendus dans les provinces aux cendres de Germanicus : « Pro opibus loci, vestem, odores aliaque funerum solemnia cremabant... Et victimas atque aras diis manibus statuentes, lacrymis et conclamationibus dolorem testabantur. »

2. *Porca praesentanea.* Festus, p. 250, dit que le sacrifice concernait Cérès, mais originairement il devait plutôt s'adresser à Tellus (Wissowa, 194).

3. *Vervex.* La signification propre et le rapport de ces rites ne sont pas faciles à saisir. A lire Cicéron, *De legibus*, II, 22 : « Neque necesse est edisseri a nobis, quæ finis funestæ familiæ, quod genus sacrificii Lari vervecibus fiat, quem ad modum os resectum terra obtegatur quæque in porca contracta jura sint, quo tempore incipiat sepulcrum esse et religione teneatur », il semble que le sacrifice du mouton ou des moutons, qui se fait au Lar, a lieu à la maison et se relie à la levée des interdits (finis funestæ familiæ) qui pèsent sur la famille depuis qu'un de ses membres a rendu l'âme, tandis que le sacrifice de la *porca*, sacrifice indispensable, auquel s'attachent des droits, se relie à l'inhumation, et, en tant que *piaculum* à Tellus (sans doute pour l'effraction du sol), contribue à créer le *sepulcrum*, à faire de la place d'inhumation un *locus religiosus*. Car les droits qui tiennent à la *porca* semblent être les *religiosa jura* qui s'attachent au lieu d'inhumation (*supr.* p. 156, n. 3). Le rite du sacrifice de la *porca*, s'il était connu, en révèlerait sans doute la signification précise. La *porca* pourrait bien avoir plus ou moins personnifié Tellus, ouverte et refermée sur le mort. En tout cas, le sacrifice de la *porca* ne paraît pas concerner directement le défunt. Le sacrifice au Lar seul se comprend mieux peut-être si le Lar n'est pas un simple patron local de la famille (Wissowa, 169) mais l'esprit de l'ancêtre (cf. Samter, *Der Ursprung des Larenkultus*, dans *Archiv. fur Religionwis.* X, 1907, p. 36; Eitrem, 474).

4. *Silicernium.* Cf. Plutarque, *Crassus*, 19. Les données relatives au *silicernium* semblent assez incertaines et l'on peut voir que Cicéron n'en dit rien ou paraît n'en rien dire dans le passage cité note 3.

5. Cf. *supr.* note 3.

6. *Novemdiale.*

7. Cf. *supr.* p. 156, n. 2, et Lafaye, art. *Gladiator*, dans Saglio, II, 1563 ss.

8. Les Cananéens pratiquaient l'inhumation, mais la population néolithique qui les avait précédés sur le sol palestinien pratiquait une forme assez primitive

victuailles dans les sépultures israëlites de Gézer (1200-400 avant notre ère)[1]. Dans l'antique Israël, comme chez les sauvages, le sang versé criait vengeance[2]. Le livre de Samuel nous a conservé le souvenir d'un véritable sacrifice humain qui eut lieu sous le règne de David pour apaiser les morts de Gabaon irrités contre leur meurtrier Saül[3] : une sécheresse désolait Israël depuis trois ans : David consulte l'oracle de l'éphod, et Iahvé donne pour explication du fléau que Saül a tué des Gabaonites ; David alors demande aux Gabaonites quelle réparation ils exigent, et les Gabaonites de réclamer sept descendants de Saül pour les faire périr devant Iahvé à Gabaon ; les sept victimes, sept adolescents, sont massacrés ensemble, et on les laisse exposés sur le rocher[4]. Sans doute ne sont-ils pas sacrifiés à Iahvé, mais, au fond, ils le sont par son ordre, pour la satisfaction des Gabaonites morts, comme on vient de voir des rebelles babyloniens sacrifiés par Ashurbanipal pour l'apaisement de Sennachérib. Un trait curieux de récit biblique est le rapport établi entre la sécheresse et le meurtre commis par Saül. La sécheresse résulterait-elle de la colère des morts ? On est bien tenté de le croire. Et n'est-ce pas le meurtre d'Abel, qui, au dire de Iahvé, rend la terre stérile pour Caïn[5] ?

C'est aussi un véritable sacrifice pour les morts, au moins quant à sa signification première, que le rite prescrit par le Deutéronome en d'incinération, comme en témoigne la caverne sépulcrale de Gézer ; avec les débris de l'incinération l'on a trouvé quantité de poteries diverses. VINCENT, 207 ss. Une poterie non moins variée, mais plus perfectionnée se rencontre dans les sépultures cananéennes. *Id.*, 213, 224 (trouvaille, dans une hypogée de Mageddo, de « quarante-deux pièces de vaisselle petite ou grande, la plupart encore pleines de débris de victuailles, résidus indistincts où se mêlaient des ossements d'animaux »).

1. Voir VINCENT, 225 ss. ; et noter, p. 229, la profusion de « petits ustensiles » qui réduisaient l'offrande à un « simulacre » ; p. 235, la sépulture (présumée philistine ?, XIe siècle, à Gézer) d'un homme étendu sur le dos et sous les genoux duquel avait été mis un mouton probablement entier. Si singulière que soit la place de l'offrande, elle n'a pas dû être ainsi disposée à fin de « propitiation... au regard de la divinité » (VINCENT, 253) ; ce ne doit pas être une offrande alimentaire, mais un rite analogue au passage dans la peau (Vincent le remarque un peu plus bas) que nous avons vu pratiqué en Égypte et ailleurs. Du reste « l'approvisionnement des morts en victuailles et en objets usuels de la vie courante est un trait commun aux hypogées de toutes les époques en Canaan ». VINCENT, 284.

2. Cf. GEN. IV, 10 ; JOB, XVI, 19.

3. II SAM. XXI, 1-14.

4. On pourrait déduire de NOMBR. XXV, 5, cas des Israélites « exposés à Iahvé devant le soleil » pour avoir pris part au culte de Baal-Peor, que cette exécution était une manière de supplice, mais il en faut plutôt conclure que ce genre de supplice était une manière d'immolation.

5. GEN. IV, 11-12.

expiation d'un meurtre dont l'auteur est resté inconnu [1]. Le cas est d'autant plus remarquable que le iahvisme réformé proscrit le culte des morts et ne veut connaître d'autres sacrifices que ceux qui sont offerts à Iahvé dans son temple. Cependant, quand on découvre le cadavre d'un homme tué et qu'on n'arrive pas à savoir qui est l'auteur du fait, les anciens de la localité la plus voisine du meurtre doivent prendre une génisse qui n'aura pas encore été attelée, et ils iront lui rompre le cou dans un ravin, au-dessus d'un cours d'eau perpétuel. La victime reste en place et personne n'y touche ; les anciens se lavent les mains avec l'eau du ruisseau par-dessus la génisse, en protestant de leur innocence et en priant Iahvé de ne pas leur imputer le sang du mort. La prière doit être moins ancienne que le sacrifice. Et certainement le sacrifice ne concerne pas Iahvé. Le législateur feint de ne pas voir là un sacrifice, probablement parce que la victime n'est pas égorgée. Mais il y a bien réellement un sacrifice, et un sacrifice qui originairement n'a pu concerner que le mort, dont on se proposait d'apaiser l'irritation, le sacrifice de la vache remplaçant celui du meurtrier, dont on doit se rappeler que l'exécution n'a pas été d'abord comprise en acte de justice mais en satisfaction accordée à l'esprit de l'homme tué.

Sacrifice également et sacrifice aux esprits des morts l'immolation de la vache rousse dont les cendres étaient mêlées à l'eau dont on se servait pour purifier ceux qui avaient été souillés par le contact ou le voisinage d'un cadavre [2]. Ici encore la victime ne doit pas avoir porté le joug ; c'est à raison de sa destination qu'elle doit être rouge ; elle est tuée dans la campagne, et ce doit être par une correction du rituel primitif qu'on la fait égorger par un prêtre, avec aspersion du sang dans la direction du temple. Originairement la victime devait être plutôt assommée, comme celle du précédent sacrifice ; car il est dit qu'on la brûle tout entière avec sa peau, ses excréments et son sang [3]. Les cendres de cette victime avaient à l'égard des morts en général le même effet que la génisse du Deutéronome à l'égard de l'homme assassiné, — les cendres représentant à l'égard de chaque mort la vache entière ; — elles leur faisaient satisfaction et les écartaient des vivants qui par là se trouvaient purifiés. C'est par un artifice des plus évidents que cette immolation de la vache rousse avait été rattachée au culte de Iahvé.

La Loi [4] combat certaines coutumes de deuil qui étaient habi-

1. Deut. xxi, 1-9.
2. Nombr. xix.
3. Nombr. xix, 5.
4. Deut. xiv, 1, défend de se faire des incisions et de se tondre le front à

tuelles aux anciens Israélites et qui avaient le même caractère que celles de tous les peuples à l'aube de la civilisation : jeûne[1] ; incisions sur le corps en signe d'extrême douleur et de sympathie pour le défunt ; cheveux et barbe coupés, sans doute pour en faire offrande au mort ; cris de douleur et lamentations[2] ; repas funèbre où l'on rompait « le pain de deuil »[3] et l'on buvait « la coupe de consolation » pour le parent que l'on avait perdu[4]. De ce pain et de cette coupe le mort avait certainement sa part ; aussi bien le Deutéronome laisse-t-il entendre qu'on n'y doit point employer ce qui appartient à la dîme, ni manger de cette dîme en état de deuil[5]. Osée[6], parlant des aliments impurs dont Israël se nourrira sur la terre de l'exil, dit que ces aliments seront comme « le pain de deuil qui rend impurs ceux qui en mangent ». On déposait aussi aliments et boisson sur les tombes[7].

Chez les Arabes, comme en Israël, l'inhumation était la forme ancienne et commune de sépulture[8]. Dans les temps anté-islamiques, il arrivait qu'on brisât sur la tombe d'un mort ses ustensiles de cuisine ou ses armes ; plus fréquemment encore on lui donnait sa monture, brûlant un chameau avec son harnais, ou bien on attachait le chameau dans une fosse auprès du tombeau jusqu'à ce qu'il mourût[9]. Les femmes et quelquefois les hommes se coupaient les cheveux et

l'intention d'un mort. Ces pratiques sont interdites Lév. xix, 27, 28, en même temps que les tatouages. De telles interdictions supposent l'existence de ces coutumes dont on a d'ailleurs l'attestation directe.

1. I. Sam. xxxi, 13. Jeûne de sept jours des hommes de Jabès après avoir donné la sépulture aux restes de Saül et de ses trois fils. Les corps avaient été brûlés (*ibid.* v. 12), et les os furent ensuite enterrés. Le cas est exceptionnel et tient probablement à ce que les cadavres avaient été d'abord exposés par les Philistins sur le mur de Beth-séan. Par ailleurs, la crémation paraît n'avoir été en usage que pour certains criminels. Cf. Lév. xx, 14 : xxi, 9 ; Gen. xxxviii, 24 ; Jos. vii, 15, 25.

2. Jérémie, xvi, 6 ; xxii, 18, mentionne sans blâme toutes ces pratiques, comme des usages courants.

3. Os. ix, 4.

4. Jér. xvi, 7, où la première partie du v., à corriger d'après le grec, fait aussi mention du « pain rompu dans le deuil pour consolation ».

5. Deut. xxvi, 14.

6. *Loc. cit* n. 3.

7. Eccli. xxx, 18 ; Tob. iv, 17 (18). Jér. xxxiv, 5, et II Chron. xvi, 14, parlent aussi de parfums brûlés aux funérailles des rois.

8. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, (Berlin, 1897), 178, et Nœldeke art. *Arabs (ancient)*, dans Hastings, I, 672, observent que le même mot (*qbr*) se rencontre dans toutes les langues sémitiques pour désigner la sépulture et signifie proprement l'inhumation.

9. Wellhausen, 180-181.

les déposaient sur la tombe; les femmes observent encore aujourd'hui cette pratique dans quelques tribus de Bédouins [1]. Ce don des cheveux, que l'on rencontre en beaucoup d'endroits, est, en un sens, pour la mentalité magique, un don de la personne; mais ce pouvait être en même temps un moyen de se dégager des atteintes du mort, tout en lui laissant quelque chose de soi [2]. Les anciens Arabes mettaient sur les tombeaux des offrandes liquides, eau et vin [3]. Actuellement les Bédouins offrent aux morts de véritables sacrifices d'animaux [4], et les sacrifices se pratiquent encore aux funérailles pour le profit des pauvres en certains pays de l'Islam [5]. Ainsi les Arabes de Moab amènent une brebis qu'on immole auprès de la tombe qui vient d'être fermée, ou bien dessus, ce qui donne le sang au mort, et l'animal est préparé ensuite sur place, pour être distribué aux assistants ; le jour même du décès, on tue sous la tente du défunt un mouton pour « le souper du mort » et on le mange ensuite [6]. En Moab l'on juge le sacrifice tellement indispensable que dans les cas d'urgence on supplée à la réalité par un simulacre [7]. Les immolations se renouvellent pendant le deuil, et la brebis sacrifiée le dernier jour est dite « victime de consolation » [8]. La plus grande fête des nomades est une fête des morts qui dure huit jours et qui se termine par le sacrifice d'une chamelle. La bête est censée servir de monture au dernier mort, pour son pèlerinage à la Mecque; la chair n'en est pas moins apprêtée et mangée par les assistants [9]. Ce sacrifice fait probablement suite à l'ancien sacrifice du chameau sur la tombe du mort.

De tous ces exemples il ressort que les pratiques funéraires n'ont point précisément leur origine première dans un sentiment de piété envers les défunts. Les hommes incultes ne comprenaient guère la vie, et ils ne comprenaient pas du tout la mort. Celle-ci les déconcertait. On n'a pas pu se figurer inexistants ceux que l'on avait accoutumé de voir vivants, dont on avait sous les yeux le cadavre, dont on gar-

1. Wellhausen, 181-182.
2. Cf. *supr.*, p. 154. n. 3 ; Eitrem, 350.
3. Wellhausen, 182-183.
4. Wellhausen, 183; Goldziher, *Muhamm. Studien*, I (Halle, 1888), 239.
5. Lane-Poole, art. *Death*, dans Hastings, IV, 501.
6. Jaussen, 101, 352.
7. « Lorsque Qoftan fut tué, on l'ensevelit près de sa tente. A côté de son tombeau on fit un tas de terre et on dit: « Ceci, c'est le riz ». On apporta ensuite une grosse pierre, on la brisa et on dit : « Ceci, c'est la viande pour le mort. » On traça ensuite sur la terre et sur la pierre le dessin d'un sabre, d'un fusil, d'un pistolet. » Jaussen, 101.
8. Jaussen, 352.
9. Jaussen, 353, 371-373. Certains Arabes célèbrent ce sacrifice par avance, de leur vivant, à leur propre intention.

dait le souvenir et que parfois l'on revoyait en rêve. Pour la même raison l'on n'a pas pu concevoir la mort comme une nécessité naturelle ; et comme, d'autre part, l'on donnait soi-même la mort aux animaux et aux autres hommes, l'on s'est persuadé que tout homme qui mourait sans être tué visiblement, ne laissait pas de l'avoir été par quelque artifice invisible d'un ennemi. Par conséquent, l'on n'a pas pu se figurer davantage comme normale et naturellement heureuse l'existence des morts ; ce ne pouvait être qu'une existence dérangée, violente, subie, incomplète, inconsistante, facilement inquiète, irritée ; et l'idée a dû naître, est née, que les morts appelaient à eux les vivants. De là toutes les précautions prises pour faire au mort une condition qui le sépare de ces derniers ; de là les manifestations de douleur pour lui persuader qu'il est bien regretté ; de là aussi la vengeance dont souvent on lui donne la satisfaction, ne serait-ce que par feinte ; de là les offrandes et d'abord la coutume de lui laisser ses objets familiers, puis le souci d'aider à sa subsistance au moins pendant quelque temps, jusqu'à ce qu'on lui ait fait un sort définitif dans l'autre monde. On s'est fait scrupule et on a craint de s'approprier ce qui lui appartenait ; on le lui a laissé, au moins en partie ou en simulacre. Et une part de dévoûment et de sollicitude pour des défunts aimés a pu entrer dans ces pratiques. Sans compter que, peu à peu, là comme ailleurs, la figuration se distinguait mal de la réalité, et que la comédie du deuil était sincèrement jouée.

II

Car la crainte n'était pas l'unique sentiment que l'on pût avoir et qu'on eût à l'égard des défunts. Puisqu'ils continuaient d'exister, ils continuaient d'agir, et leur action, qui pouvait être nuisible aux vivants, pouvait être aussi utilisée en leur faveur. Puisque l'on est quelquefois bon et serviable durant la vie, on peut l'être aussi après la mort. Surtout les hommes qui avaient été considérables en ce monde ne pouvaient être censés impuissants dans l'autre. Comme ils avaient été des chefs et des maîtres, guerriers vaillants, magiciens experts dans l'art de conduire les éléments ou de guérir les maladies, ou simplement hommes favorisés par le sort qui leur avait donné richesse, on se les représentait encore exerçant, invisibles, une influence dans l'univers. Ces morts continuaient d'être des puissances, et ils pouvaient être des puissances bienveillantes, qu'on avait intérêt à soutenir et à se rendre propices. Le culte des morts, comme celui

des dieux, s'est d'abord inspiré de l'intérêt qu'on avait, non seulement à prévenir leur colère, mais à utiliser leur pouvoir.

Chez les Arunta d'Australie les seuls morts qui fassent figure dans le culte sont les morts mythiques, les premiers ancêtres, ceux qui ont institué les lieux et les rites totémiques. Ils ne sont pas objet d'un culte personnel, les Arunta n'ayant point l'idée d'un tel culte ; mais ce sont ceux qui approchent le plus de la considération qui ailleurs appartient aux dieux [1]. Une sorte de culte des morts existe dans les égards que l'on observe à l'égard des *tjurunga* [2] individuels qui sont conservés après la mort de ceux dont ils étaient comme le double ; on garde ainsi de très anciens tjurunga de pierre, et les tjurunga de bois tant qu'ils peuvent durer ; ces tjurunga continuent d'être les doubles des individus et on les traite en conséquence ; l'usage qu'on en fait en certaines occasions prouve qu'on leur attribue une vertu ; toutefois le seul rite qui soit pratiqué sur eux consiste à les frotter de graisse et d'ocre rouge, l'ocre étant censé posséder plus ou moins la valeur mystique du sang. Sans doute aura-t-on voulu fortifier par là l'esprit ou la vertu du tjurunga ; mais il ne s'agit pas précisément d'offrande alimentaire ou de culte adressé à la personne comme telle [3].

Les Vedda de Ceylan honorent de leurs offrandes les morts qui sont devenus *yaku*, ceux dont ils ont par expérience constaté le pouvoir de secours dans leurs chasses, ceux qui de leur vivant ont eu de l'importance, qui pouvaient appeler le yaku et être possédés par lui [4]. Ils ont du reste un moyen très simple de s'assurer si un mort récent est devenu yaku, c'est, avant de partir en chasse, de l'invoquer conditionnellement en lui offrant une noix de coco fraîche : si la chasse réussit, c'est que le mort est yaku et disposé à favoriser les siens ; il n'y a qu'à l'entretenir dans ces bonnes dispositions ; si la chasse ne réussit pas, on n'a pas lieu de se soucier de lui ; c'est une mort négligeable [5].

En Mélanésie, dans les îles Salomon et Santa Cruz, ce sont les morts considérables qui deviennent l'objet de la religion et qui reçoivent

1. Strehlow, I, 3, et *passim*, les appelle improprement, ce semble, des « dieux totems », attendu qu'ils ne sont, à vrai dire, ni totems ni dieux. La plupart peuvent n'être que des personnifications, mais on les regarde tous comme ancêtres.

2. Cf. *supr.* p. 91.

3. Voir Strehlow, II, 75, ss. : Spencer et Gillen, *Nat. Tribes*, 128 ss.

4. Seligmann, 126.

5. Seligmann, 127.

des sacrifices, parce qu'ils sont supposés garder après leur trépas le mana dont ils étaient pourvus de leur vivant [1]; ces morts sont honorés véritablement comme des dieux, dieux plus ou moins provisoires il est vrai, parce qu'un nouveau mort qui a fait preuve de puissance peut éclipser les anciens protecteurs. Le procédé dont on use à Bugotu, dans l'île d'Ysabel, pour augmenter le mana d'un chef mort et le constituer en patron de son village, mérite d'être signalé : le chef est enterré la tête près du sol, et l'on entretient du feu par-dessus, de façon à pouvoir la prendre ensuite pour la mettre dans la maison de son successeur ; une expédition est organisée pour aller aux alentours couper des têtes humaines que l'on aligne sur la plage ; quand on a le nombre de têtes voulu, le culte du nouveau seigneur est inauguré et on lui offre des sacrifices [2]. A Florida chaque guerrier a pour patron personnel un guerrier mort dont il porte sur lui quelque relique et qui l'assiste dans les combats [3]. Déjà chez les Australiens il y a quelque idée d'assistance prêtée par le mort à ceux qui entreprennent de le venger, et dans l'emploi des *tjurunga* par les Arunta une notion plus vague du secours que les morts peuvent donner aux vivants [4]. L'homme qui porte un *tjurunga* se sent fortifié pour le combat ; le figurant qui dans les cérémonies s'orne d'un ou de plusieurs tjurunga est ainsi mis en mesure d'accomplir utilement le rite ; mais, dans ces derniers cas surtout, il est permis de se demander s'il ne s'agit pas plutôt d'une vertu inhérente à l'objet sacré que d'une assistance personnelle venant de l'individu que le tjurunga représente.

Les indigènes de Tumleo, dans la Nouvelle Guinée allemande, attribuent aux morts une bonne partie des maladies, et, pour s'en guérir, ils ont recours à des offrandes accompagnées d'une prière incantatoire, offrande et prière tendant à retirer l'esprit ou les esprits du corps du malade qu'ils tourmentent. « Esprit de l'arrière-grand-père », dit une de ces formules, « esprit du père, va-t-en. Nous t'offrons des noix de coco, de la soupe au sagou, du poisson. Éloigne-toi (de cet homme) ; laisse-le revenir à la santé. Ne fais pas de mal ici et là,

1. Codrington, cc. vii-viii. Cf ce que dit Thomson, dans Hastings, I, 444, du culte des chefs morts dans les îles Fidji.

2. Codrington, 257, 345. Sur la signification de cette coutume, cf. *supr.*, p. 113.

3. Codrington, 133.

4. Cf. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 560 (cf. 544), le rite d'emporter dans l'expédition de vengeance une corde faite avec des cheveux du mort, le chef ayant d'abord appliqué un bout de la corde sur la bouche et l'autre sur le membre viril de chacun des hommes qui font partie de l'expédition. Emploi de l'os du bras en conditions analogues chez les Binbinga (*ibid.*, 554).

Dis aux gens de Leming de nous donner du tabac »[1]. Le culte procède ici de l'idée qu'on se fait touchant l'activité malfaisante des esprits des morts qui font mourir, et l'on s'efforce de les amadouer par des présents[2].

On a pu voir[3] que les Batak de Sumatra, qui attribuent les maladies aux begu par lesquels a été captivé le tondi des vivants, traitent le begu tantôt par la contrainte magique tantôt par la propitiation, comme les gens de Tumleo. C'est toujours l'intérêt qui est le principe du culte, soit qu'on attende de l'esprit un concours positif, soit qu'on veuille obtenir de lui qu'il cesse de faire le mal.

Il était inévitable qu'on utilisât les morts pour la divination, et cette utilisation devient aussi une occasion de culte. Les naturels de la baie de Gulwink, dans la Nouvelle Guinée hollandaise, pensent que les morts peuvent les aider de leurs lumières et de leurs concours dans la chasse et la pêche ; ils se font d'eux des images de bois dans lesquelles est inséré parfois le crâne du défunt ; quand besoin est, le chef de famille ou un magicien s'approche de l'image, lui offrant du tabac, du coton, des grains de verroterie ; l'esprit s'empare du consultant et dit par sa bouche ce que l'on désire savoir en l'occurrence : ce qu'il faut faire pour guérir tel individu de la maladie dont il souffre ; d'où vient la mort de tel autre (ce qui permet de la venger) ; s'il est opportun d'entreprendre tel voyage ou d'aller à la pêche. Ici l'on suppose que les défunts de la famille restent bienveillants pour les leurs, à condition qu'on ne les oublie pas. Chez les Vedda de Ceylan, les yaku, par l'intermédiaire du shaman, donnent pareillement des indications pour la chasse, et c'est pour obtenir ces indications qu'on leur fait offrande[5]. Dans une tribu du sud-est australien, les Kurnai, on coupait quelquefois la main d'un mort et on la portait attachée sous le bras gauche : la main faisait sentir au porteur l'approche d'un ennemi ; le porteur la tenait alors suspendue devant son visage, et la vibration de la main indiquait la direction d'où l'ennemi venait. Mais cette divination ne s'accompagnait d'aucun hommage rendu au mort ; si la main ne répondait pas, le porteur la menaçait simplement de la jeter aux chiens[6].

Parmi les esprits qui sont honorés d'un culte chez les Ewe du Togo

1. Frazer, *Immortality*, I, 222.
2. La coutume de Tumleo, de porter en amulettes protectrice les os des guerriers morts a été signalée plus haut, p. 139.
3. *Supr.*, p. 140.
4. Frazer, I, 307 ss.
5. Seligmann, 151, 211.
6. Howitt, 459.

un petit nombre ont été ou passent pour avoir été des hommes [1]. Les maladies sont souvent attribuées à des morts mécontents, et, dans ce cas, on leur fait offrande pour qu'ils laissent en paix le malade. Le rite varie selon la qualité du mort dont il s'agit ; mais ces offrandes, même adressées à ceux qui ne sont pas morts de mauvaise mort et dont l'on suppose que les âmes résident dans le soleil, n'ont pas grande importance : grains de rebut pour ceux qui sont morts sur la natte, fruits verts pour ceux qui sont morts dans le sang, calebasse d'eau farinée, ou vin de palme ; le tout déposé hors du village sur la voie publique ; quant à ceux qui sont morts de mauvaise mort, on leur porte simplement en forêt, pour qu'ils laissent en paix les vivants, ceux de leurs ustensiles qui sont hors d'usage [2].

Un culte original, qui se pratique chez ce peuple dans les familles royales et celles des guerriers, est celui de la chaise des ancêtres dans laquelle un roi ou un chef vénère ses ancêtres défunts : la chaise est gardée dans une hutte spéciale où le roi n'entre qu'une fois l'an, le jour anniversaire de la naissance du premier ancêtre ; il fait sur la chaise une libation d'eau farinée et de boisson fermentée, après avoir dit une prière pour demander vaillance, richesse et abondance d'esclaves ; toute la suite du roi se prosterne devant la chaise ; on boit ensemble, on remercie et l'on se retire. La chaise est emportée dans les expéditions guerrières, après un sacrifice de bélier et de coq blanc ; tous les jours on prie la chaise ; après la victoire, on félicite la chaise, on lui tue un bélier et l'on fait grand festin. Si l'ennemi est trop fort, on remmène la chaise, mais c'est le signal de la retraite générale [3].

Le culte des anciens rois avait pris une grande importance chez les Sakalaves de Madagascar. Une particularité de ce culte est la forme qu'y prend le rapport des esprits avec une affection qui se manifeste dans la possession même des individus par l'esprit et qui s'appelle le *tromba*, espèce de folie plus ou moins contagieuse, qui atteint parfois des proportions extraordinaires. Ainsi l'épidémie qui éclata en 1863, et qu'on appelle *ramaninjara* [4]. C'était la feue reine Ranavalo Ire, qui, mécontente de la politique xénophile de son fils Radama II, s'en était revenue avec une foule d'ombres, du pays de Menabe jusqu'à Tananarive : d'étape en étape ces morts saisissaient des vivants pour porter leurs bagages, comme dans les voyages royaux, et l'accès de folie durait un jour ou deux. La perturbation

1. Cf. Spieth, 135-137.
2. Spieth, 244-246, 249.
3. Spieth, 246-249. Ce culte paraît avoir été emprunté aux peuples de langue *tshi* et être venu de la Côte d'Or aux Ewe du Togo.
4 Cf. Allier, dans Rusillon, 17-25.

mentale peut durer plus longtemps dans les cas ordinaires. Des guérisseurs spéciaux [1], devenus tels parce qu'ils sont demeurés possesseurs d'un puissant esprit qui les avait d'abord possédés, président à une cure, on peut dire à une liturgie singulière où l'esprit, auteur de la maladie, se désigne lui-même par la bouche du malade, dit les choses qui sont à faire pour la guérison, reçoit un service analogue aux hommages rendus au roi vivant, aussi un sacrifice de bœuf dont le sang est appliqué au malade et la chair distribuée aux assistants [2], comme il se pratique aux funérailles [3].

Chez les Sakalaves de la côte ouest, les tombeaux royaux étant à l'écart sur des hauteurs, le culte est rendu à des reliques (ongles, cheveux, barbe, dents, le choix variant selon les tribus) prises sur le cadavre, soigneusement enveloppées et gardées dans une case spéciale, pourvue de son mobilier, avec des gardes, des bœufs que l'on entretient religieusement, et qui sont tués seulement quand on répare, par ordre du roi, qui alors fournit de nouveau bétail, la case et la palissade qui l'entoure. Le personnage qui porte en cas de besoin le reliquaire, sert de médium à l'ancêtre, et celui-ci peut, à l'occasion, annuler par la voix de son médium une décision du roi vivant [4].

Les crânes que le chef de famille, de clan ou de tribu, chez les Fang du Congo, recueille dans la boîte sacrée avec ses fétiches, sont l'objet d'un véritable culte [5]. En mainte occasion, le sang des sacrifices est appliqué sur ces crânes, et ce ne peut être que pour ranimer leur vertu. En d'autres circonstances, l'on grattera le sang desséché sur les crânes et l'on s'en servira pour fortifier la vertu d'un fétiche. Il est à remarquer que, chez les Bambara [6], quand on enterre un vieillard, on lui fait, avant de l'emporter, une prière pour qu'il donne pluie, moisson abondante, longs jours et autres biens. Une prière analogue est dite encore sur le cadavre dans la fosse, en même temps qu'on lui verse sur la tête l'eau contenue dans une calebasse. Un véritable rite de pluie paraît bien s'associer ici à la prière pour la pluie. Dans cette tribu l'on n'honore d'un culte après leurs funérailles que les morts qui ont eu autorité en ce monde.

On a vu plus haut comment le culte du roi mort s'organisait en

1. Le *fondy* et son assistant le *mpamoaka*; ordinairement le mari et la femme; mais la femme peut aussi bien être *fondy* et avoir pour assistant son mari. Rusillon, 108. Comparer la façon dont se recrutent les prêtres des esprits au Togo, supr, p. 34.
2. Voir les détails dans Rusillon, 117 ss.
3. *Supr.*, p. 140.
4. Van Gennep, 94 ss.
5. Trilles, 233, 539.
6. Henry, *Les Bambara* (Munster, 1910), 220-231.

Ouganda. Il n'était véritablement florissant que sous le règne de son successeur immédiat ; mais la dotation dont il était pourvu en assurait la perpétuité [1]. Le roi défunt avait son médium comme les dieux, — et il est permis de se demander si ce ne sont pas les morts qui ont ainsi communiqué les premiers avec les hommes vivants. — Ce grand mort avait aussi ses jours de réception, et le peuple venait en foule pour entendre le médium, vénérer les reliques royales, leur apporter des offrandes alimentaires comme au roi régnant. Celui-ci devait une visite à son prédécesseur, et il y avait en ces occasions une assistance beaucoup plus considérable qu'aux audiences ordinaires ; mais le roi, en se retirant, donnait ordre de mettre la main sur tous ceux qui se trouveraient sur la route à partir d'un endroit déterminé : autant d'esclaves que l'immolation donnait au prince défunt. Quelquefois le mort lui-même réclamait aussi des esclaves par son médium ; d'ordinaire il se contentait qu'on lui fît du feu, qu'on lui sacrifiât du bétail, qu'on lui donnât des vêtements et de la bière. Bière et vêtements étaient l'offrande que l'on avait accoutumé de porter aux petits sanctuaires érigés près des tombeaux des gens du commun [2]. Les esprits des morts étaient généralement bienveillants quand on les traitait bien. A l'occasion, pour mériter la faveur d'un parent défunt, un chef sacrifiait une victime animale dont on faisait couler le sang à la porte du sanctuaire ; on y versait pareillement de la bière pendant le repas que fournissait la chair de la victime [3]. Les magiciens disaient ce qu'il fallait faire pour apaiser un esprit irrité. On croyait d'ailleurs qu'un esprit trop fâcheux pouvait être anéanti par le magicien, qui le jetait dans le feu ou dans l'eau après l'avoir capturé. On brûlait ainsi le corps d'un suicidé pour détruire son esprit [4].

Seuls les morts considérables reçoivent un culte permanent chez les Dinka [5] : il est admis que les morts ordinaires ont quelque pouvoir, surtout le pouvoir de nuire, dans les premiers temps après leur décès, mais que ce pouvoir va déclinant avec les années, et qu'on peut impunément les négliger tout à fait au bout de quelques générations ; on avoue que les cérémonies funèbres et les offrandes ultérieures sont pour les empêcher d'envoyer aux survivants la maladie et la mort. Le culte des grands ancêtres s'inspire en grande partie des mêmes sentiments ; on croit qu'ils envoient les maladies, et on leur offre des sacrifices expiatoires ; ils peuvent aussi demander des sacri-

1. Voir Roscoe, 283 ss.
2. Roscoe, 286.
3. Roscoe, 288.
4. Roscoe, 286.
5. Seligmann, *ap.* Hastings, IV, 709.

fices par l'homme ou la femme qui leur sert d'organe, et c'est parfois à leur sanctuaire que se fait le sacrifice annuel après la moisson de doura ; en général, on leur sacrifie au début de la saison des pluies pour qu'ils ne fassent pas tort aux troupeaux renfermés, et au commencement de la saison sèche pour qu'ils ne fassent pas tort aux hommes et aux bêtes revenus près de la rivière ; ces deux sacrifices ont une influence sur la récolte de doura. Dans le premier sacrifice, le sang du mouton coule en terre, la viande est bouillie et mangée, une partie étant réservée et laissée hors de la hutte pendant une nuit pour l'esprit, puis abandonnée aux chiens et aux oiseaux ; les os sont jetés à la rivière, comme c'est l'ordinaire dans les sacrifices des Dinka. Le second sacrifice, qui s'adresse aux « gens de la rivière », a lieu avant le lever du soleil, au bord de l'eau ; on y fait couler le sang du mouton, et la bête elle-même y est jetée aussitôt qu'elle est morte [1].

A chacun des deux repas qu'ils font par jour les Zuñi détournent une parcelle des différents mets, qui est jetée au feu comme offrande aux morts, avec une prière [2]. Le culte qu'ils rendent aux morts en tant que faiseurs de pluie a été déjà mentionné [3]. Une danse quadriennale, dite des Kianakwe, est censée expiatoire du massacre que les ancêtres Zuñi firent jadis de cette tribu, et l'on y fait des offrandes aux Kianakwe : ce sont des oublies et aussi du gibier cuit, que l'on porte à la rivière. Mais, de leur côté, les Kianakwe, représentés par de nombreux figurants, apportent, pour finir, aux Ashivanni, prêtres de la pluie, toutes sortes de présents qui symbolisent les bénédictions variées qui ne manqueront pas d'être envoyées aux pieux Zuñi ; ils jettent à même intention des pains à la foule [4]. Même le scalp de l'ennemi tué est censé donner de la pluie, et on le traite en conséquence ; lors de l'initiation d'un vainqueur au sacerdoce de l'arc, le vainqueur et son parrain apportent sur leurs têtes deux corbeilles d'oublies rouges comme on en offre à l'ennemi mort, et qui

1. Seligman, 710. Les « gens de la rivière » sont considérés comme des esprits ancestraux, mais ils ne semblent pas appartenir à la même catégorie que les esprits d'ancêtres qu'on honore individuellement. La coutume de jeter à la rivière les os des animaux tués ferait presque supposer que ce sont les esprits ou ancêtres des espèces animales, non pas les ancêtres des clans humains mais les ancêtres de leurs totems.

2. Stevenson, 369.

3. *Supr.*, p. 144.

4. Stevenson, 218. Ce n'est pas le lieu d'examiner si l'extermination des Kianakwe ne serait pas un mythe explicatif des rites anciens. Il est à noter que les figurants des Kianakwe doivent appartenir au clan du Grain et à la « chambre » ou région du Sud, qui est celle du Grain (Stevenson, 62).

sont déposées au pied de la perche en haut de laquelle est fixé le scalp ; finalement les pains sont emportés, à l'intention des Navaho tués, dans la maison où l'on garde les scalps [1]. La coloration de ces pains est fournie par un minéral rouge ; on peut croire qu'originairement ces oublies étaient pétries avec du sang. On laisse aussi à la maison du scalp des cigarettes à moitié fumées et des offrandes de plumes, qui sont les unes et les autres fourniture de nuages [2].

Les fêtes qui à Mexico portaient les noms de « fête des fleurs » et « descente de Xocotl » s'appelaient à Tlaxcala « petite fête des morts » et « grande fête des morts » ; il est possible qu'à Mexico même elles aient concerné au moins partiellement deux catégories de défunts [3]. L'étroite association des victimes humaines avec les dieux les faisaient participer aux honneurs de ceux-ci, mais on ne voit pas qu'elles aient été après leur mort objet d'un culte spécial. Cependant aux femmes mortes en couches, dont on a vu plus haut [4] qu'elles faisaient dans le ciel pendant aux guerriers morts en combat et aux victimes des sacrifices, et qu'elles formaient un groupe d'esprits ou de divinités particulièrement redoutables, l'on offrait dans leur temple, ou bien à la croisée des chemins des pains en forme de papillon ou bien en zigzag pour figurer l'éclair, d'autres petits pains de maïs, ou du maïs torréfié [5]. Certains jours du *tonalamatl* [6] étaient affectés à leur culte, et l'on disait qu'elles descendaient sur terre en ces jours-là ; on ornait alors de papiers leurs images et ont leur faisait des offrandes, même à certain jour le sacrifice des condamnés à mort pour quelque délit qui se trouvaient alors emprisonnés [7]. Sahagun cite tel autre jour où l'on enferme les enfants, de crainte que la rencontre de ces déesses ne les rende malades [8].

Au Pérou, les âmes du clan royal (Inca et Curaca) étaient les seules qui allassent au ciel ; leurs corps momifiés étaient l'objet d'un culte, avaient des prêtres spéciaux et recevaient des offrandes [9]. On a vu [10] comment l Inca et la reine sœur après avoir séjourné quelque

1. Stevenson, 602-603.
2. Stevenson, 606.
3. Cf. Seler, *Altmexic. Studien*, II, 61. Ces fêtes sont celles de la neuvième et de la dixième vingtaine (mois de vingt jours), qui tombaient en juillet-août.
4. Pp. 142, 145.
5. Sahagun, 21.
6. Cycle de deux cent soixante jours, dont on ne voit pas l'origine, mais qui avait une grande signification religieuse. Cf. Beuchat, 333 ss.
7. Sahagun, 78 (243), 80.
8. Sahagun, 81.
9. Beuchat, 626-627.
10 *Supr.*, p 144.

temps dans une sépulture souterraine, étaient ramenés, l'un dans la chambre du Soleil, et l'autre dans la chambre de la Lune. Les Inca morts rendaient des oracles par l'intermédiaire de leurs prêtres [1]. Rois et reines, ayant pendant la vie incarné plus ou moins le soleil et la lune, Inti et Quilla, participaient à leur culte après la mort. Tous les ans vers l'époque où la chrétienté célèbre la fête de la Toussaint, une fête de trois jours avait lieu en l'honneur de ces vénérables momies, que l'on revêtait d'habits neufs et que l'on promenait dans les rues de Cuzco, chacune entourée du personnel qui la servait ; on leur présentait ensuite un repas avec la même étiquette que dans leur vie, la croyance étant que leurs esprits revenaient dans leurs corps pendant la fête ; on portait aussi, dans la même occasion, des fleurs et des fruits sur tous les tombeaux pour les morts du commun [2].

En principe et pour le principal, la religion chinoise est un culte d'ancêtres. Les temples des ancêtres étaient et sont restés les véritables sanctuaires des familles. Ils sont toujours mieux entretenus que les temples des dieux [3]. Depuis un temps immémorial les morts y sont représentés par leurs tablettes, qui tiennent lieu d'image et qui leur servent de support, au moins pour ce qui est du culte et pour le temps où le culte s'accomplit [4]. Actuellement, et sans doute depuis qu'existe l'emploi de la tablette mortuaire, l'association de celle-ci avec le défunt se fait quand le cercueil a été descendu dans la tombe; la tablette ayant été déposée sur le couvercle du cercueil, les fils du défunt invoquent une dernière fois le mort et le supplient de revenir ; c'est à ce moment que l'âme du mort vient dans la tablette, qu'on retire et qui aura sa place définitive à l'autel domestique. La tablette porte écrit le nom posthume du défunt, car on ne doit plus prononcer le nom qu'il avait de son vivant. — Cet interdit du nom vient de l'antiquité. — On y écrit aussi les mots : « siège de l'âme », en achevant d'écrire le dernier aussitôt que la tablette est retirée de la fosse. Dans la Chine du Sud, six points à l'encre rouge complètent la figuration, quatre points au milieu marquant les yeux et les oreilles du personnage, un point en haut le ciel, et un point en bas la terre [5]. Les sources les plus anciennes, le *Chou king* et le *Shi king* ne parlent que du culte rendu aux ancêtres princiers. Le *Li ki* mentionne le culte rendu aux morts de toutes classes par leurs descendants. Il est probable que le culte des morts aura commencé en Chine, comme en

1. Hagar, 434.
2. Hagar, 436.
3. De Groot, *Émoui*, 549.
4. Grube, 192.
5. Grube, 193-194; De Groot, 18 21.

beaucoup d'autres endroits, par le culte des morts considérables. Dans chaque emploi on sacrifie au premier inventeur ou titulaire de la profession [1]. Dès l'antiquité on sacrifiait aux personnages qui avaient rendu de grand services à la chose publique [2] ; maintenant encore le dieu patron d'une ville est souvent un ancien mandarin canonisé officiellement par le chef du sacerdoce taoïste [3]. Et il n'est pas indifférent de noter que jadis, pour les expéditions guerrières, le ministre de l'été ou du pouvoir exécutif, grand commandant des chevaux, emportait les tablettes des ancêtres impériaux avec la tablette des dieux du sol, après qu'on les avait frottées du sang des victimes [4].

Dans la religion officielle le culte des ancêtres était perpétuellement associé à celui des êtres ou esprits de la nature. Les ancêtres impériaux avaient quatre grands sacrifices, un par saison ; les deux grandes chasses d'été et d'hiver y étaient coordonnées [5]. Ces sacrifices étaient très solennels : on y présentait six victimes, taureau, cheval, mouton, chien, porc et faisan, et six sortes de grains, qu'apportaient les femmes du harem impérial [6]. Le taureau était la victime principale. Le cérémonial de ces sacrifices, où l'empereur et ses principaux officiers, l'impératrice et les femmes secondaires avaient leur rôle, était extraordinairement compliqué. Le Fils du Ciel présidait en personne au sacrifice et conduisait la victime principale [7]; le service était d'ailleurs celui d'un grand festin impérial, accompagné de musique et même de représentations scéniques [8]. Il y avait exposition des offrandes devant la salle des ancêtres, et l'on y portait d'abord à l'intérieur le sang de la victime et les poils qu'on lui avait coupés près de l'oreille avant de la tuer [9] : c'était, dit-on, pour annoncer le sacrifice aux ancêtres ; originairement ce pouvait bien être l'offrande principale sinon unique. On servait ensuite le représentant des mânes [10], et quand il avait mangé, l'empereur et ses officiers de tous

1. Ce sont patrons (Gnuhr, 171) plutôt qu'ancêtres, mais leur culte a du moins pris la forme du culte ancestral.

2. Cf. *Li ki*, c. xx, *Tsi fa*, 9 (Couvreur, II, 268).

3. De Groot, 587-588.

4. *Tcheou li*, xxix, 40 (Biot, II, 181).

5. *Tcheou li*, xxix, 23, 36, 37 (Biot, II, 173, 180-181).

6. *Tcheou li*, xix, 11 (Biot, I, 444-447).

7. *Li ki*, c. viii, *Li k'i*, a. 2, 15 (Couvreur, I, 566).

8. *Li ki*, c. xxii, *Tsi t'oung*, 8-9 (Couvreur, II, 327-328).

9. *Li ki*, c. viii, *Li k'i*, a. 2, 15 ; c. ix, *Kiao te cheng*, 18-20 (Couvreur, I, 566-567, 613-615).

10. Voir *supr.*, p. 93. Il semble que le nombre des représentants fût égal à celui des ancêtres qui recevaient un culte spécial, c'est-à-dire sept pour les cérémonies impériales. Cf. *Li ki*, c. viii, *Li k'i*, a. 2, 5 (Couvreur, I, 557) ; mais le premier ancêtre avait naturellement le pas sur les ancêtres plus rapprochés.

grades, dans un ordre déterminé, prenaient part au repas sacrificiel [1]. Le *Li ki* [2] indique, pour le second mois d'été, des sacrifices aux montagnes, aux rivières et aux fleuves ; un sacrifice à Shang-ti par le Fils du Ciel, « avec symphonie de tous les instruments de musique, pour obtenir de la pluie » ; dans les préfectures, des sacrifices aux mânes de tous les princes et gouverneurs, des ministres et des officiers qui ont rendu de grands services au peuple : tout cela ensemble est pour obtenir bonne récolte.

Le culte populaire de la Chine moderne connaît aussi des fêtes pour les morts. Ainsi à Émoui, le 4 ou 5 avril, la fête des tombeaux, où après avoir étalé à la maison, devant les tablettes ancestrales, une offrande de mets divers, on se rend aux tombeaux de famille en emportant une partie de ces viandes, légumes et gâteaux, avec de l'encens et des petites feuilles de papier jaune et blanc ; on nettoie la tombe, on étale les papiers sur le tertre tumulaire, y ayant placé aussi des cierges et des bâtons d'encens ; on met les offrandes en bon ordre devant la pierre qui porte l'inscription ; on en met aussi devant le petit autel qui est érigé sur chaque tombeau pour le dieu de la contrée, et on brûle à ce dieu du papier d'or ; on se prosterne devant le tombeau pour adresser l'offrande aux morts ; on brûle à leur intention quelques papiers d'or et d'argent ; on tire des pétards pour écarter les démons affamés qui pourraient venir prendre la part des morts ; finalement on ramasse toutes les offrandes et on les rapporte à la maison pour les manger en famille [3]. Les morts sont censés revenir dans la nuit qui précède l'ouverture du septième mois ; cette nuit-là et les suivantes, durant tout le mois, il y a, aux portes des maisons, des tables avec plats d'offrandes, bougies et bâtonnets d'encens allumés ; on brûle aussi des vêtements de papier, pour habiller les esprits ; une petite partie des offrandes est aussi brûlée, mais le principal est consommé par la famille [4]. Ces pratiques sont pénétrées d'influence bouddhique, et les bonzes mêmes interviennent à la fête. Le culte des morts y prend la forme de dévotion aux âmes en peine. L'offrande d'hiver dans le temple des ancêtres, à l'époque du solstice, se fait par les hommes seuls, à l'exclusion des femmes : une table est placée devant chaque tablette, et l'on y met quantité de plats, parfois des chèvres et des porcs entiers ; on met la tablette sur

Détails sur le repas servi au représentant du mort dans les commentaires du *Tcheou li*, XXXVIII, 17 (Biot, II, 400).

1. *Li ki*, c. XXI, *Tsi t'oung*, 10, 23 (Couvreur, II, 329, 341).
2. *Li ki*, c. IV, *Iue ling*, a. 3, 29 (Couvreur, I, 361).
3. De Groot, 231-236.
4. De Groot, 419-435.

la table qui lui revient, ou sur un siège à côté de la table ; les offrandes servent ensuite, comme d'ordinaire, à un festin pour les vivants[1].

Il ne semble pas que le culte des ancêtres ait existé anciennement chez les Japonais comme chez les Chinois ; même le culte des anciens Mikados paraît dû à une influence chinoise[2]. Les familles princières qui se prévalent d'un ancêtre divin ont fait d'un dieu leur ancêtre, mais ce n'est pas leur ancêtre humain qui est devenu dieu[3]. A partir du xe siècle de notre ère, on fait aux Mikados défunts les mêmes offrandes qu'aux dieux de la nature[4]. Actuellement, dans le rite shinto de la sépulture, les offrandes de riz, de bière et autres semblables font suite aux plus anciennes coutumes, mais l'emploi de la tablette où est transféré l'esprit du mort atteste l'influence de la Chine ou du bouddhisme chinois. Le culte rendu à la tablette dans le sanctuaire domestique est tout à fait dans l'esprit de l'ancien culte chinois, comme en témoigne la formule dont on se sert en présentant au moribond la tablette sur laquelle son nom vient d'être écrit, au moment où il va rendre le dernier soupir : « Je te parle en tout respect. Daigne ton excellent esprit demeurer en cette tablette et accepter le culte qui désormais lui sera rendu toujours par la postérité dans l'avenir. » Une prière analogue est répétée au moment où le corps est emporté de la maison ; dans une prière qui se dit parfois devant la tablette quand on est revenu de l'enterrement, le défunt est qualifié dieu[5].

On sait que les morts dans l'ancienne Égypte étaient associés au culte des dieux. Tous les morts n'avaient point part à cet honneur et aux avantages qui en résultaient, mais seulement les morts qui avaient subi les rites osiriens de la sépulture, rites assez coûteux et qui sans doute ne s'appliquaient point au commun peuple. C'étaient les anciens rites de la sépulture royale, dont le privilège avait été peu à peu étendu aux personnes considérables et à ceux qui pouvaient en supporter les frais. Ces rites ne constituaient pas un service d'immortalité au sens strict de ce dernier mot, puisqu'ils avaient besoin d'être indéfiniment répétés dans le service des dieux aussi bien que dans le service des morts pour soutenir l'existence des uns et des autres. Appliqués d'abord au cadavre momifié, ils étaient censés le ressusciter pour l'autre monde ; appliqués à la statue du mort, ils rappelaient par la vertu du symbole le mort à la vie comme ils y rap-

1. De Groot, 563-567.
2. Aston, 41-42, 45 ; Revon, dans Hastings, I, 456
3. Aston, 46.
4. Aston, 42.
5. Lloyd, 485, 487, 488

pelaient les dieux, c'est-à-dire qu'ils entretenaient son existence d'outre-tombe. Des simulacres d'offrande contribuaient perpétuellement à cette œuvre avec les offrandes réelles, nécessairement intermittentes pour le très grand nombre des défunts. Si la survie a été comprise chez les Égyptiens comme une sorte de résurrection incessamment réitérée, c'est sans doute à raison des conditions primitives de la sépulture, le corps du roi osirien étant d'abord démembré, comme on le racontait d'Osiris, puis reconstitué par le rassemblement des os dans la peau d'une victime, et vivifié par la vertu du sacrifice et des rites annexes. Le Fils du Ciel, le Mikado, le roi d'Ouganda n'avaient pas besoin de ressusciter, leur cadavre n'étant point découpé dans les préliminaires de la sépulture.

Les premiers morts osiriens pourraient bien avoir été eux-mêmes les victimes d'une sorte de sacrifice, périodiquement célébré pour le renouvellement de la royauté[1], où les membres du chef immolé étaient dispersés dans la campagne pour la fécondité du sol, puis recueillis pour la sépulture définitive à laquelle s'attachait une idée de résurrection, intimement liée à celle de la mort dans tous les sacrifices de ce genre, témoin le bœuf empaillé après le sacrifice, aux Dipolia d'Athènes. La résurrection de la nature, de l'esprit de la végétation, aurait aidé à concevoir celle de la victime royale. Quoi qu'il en soit, le rite essentiel de la sépulture, qui était celui des sacrifices en l'honneur des morts et même de tous les sacrifices ordinaires, était « l'ouverture de la bouche »[2], c'est-à-dire l'application, par frottement sur la bouche et sur les yeux de la momie, ou de la statue du mort, ou bien de l'image divine, du cœur du bœuf immolé et de sa jambe gauche de devant[3]. Aux funérailles, les figurants représentaient les dieux qui avaient enseveli Osiris. Les deux gazelles et l'oie auxquelles on coupait le cou pendant que l'officiant principal disait au mort[4] : « Je te les ai empoignés, je t'ai amené tes ennemis, leurs tributs sur leurs mains et leur tête, je te les ai immolés, ô Toumou », pourraient être les substituts des victimes humaines, prisonniers de guerre, que dans les anciens temps on immolait aux funérailles du

1. Cf. *Mystères*, 136-139.

2. Le rituel égyptien est ici résumé d'après Maspero, *Le rituel du sacrifice funéraire*, dans *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, I (Paris, 1893), 283-324.

3. Les rites sont doubles, et par suite il y a le taureau du Midi et le taureau du Nord (Maspero, 303, 315). C'est que le rituel, en sa forme traditionnelle, concernait le roi des deux Égyptes. Inutile de dire qu'il a dû exister d'abord à l'état simple.

4. Maspero, 304.

roi[1]. Après avoir « ouvert la bouche » du mort avec la cuisse du bœuf, on la lui ouvrait avec « l'herminette d'Anubis, la cuisse en fer avec laquelle on ouvre la bouche des dieux[2] », puis avec une sorte de baguette magique, tordue en forme de serpent et qui était l'uraeus de la couronne royale ; par la vertu de cette couronne, le défunt est muni de charmes et immortel, il devient « le double de tous les dieux »[3]. Le mort divinisé est censé vivifier sa propre statue. Et d'autres rites suivaient encore, toujours pour « ouvrir la bouche ». On ouvrait la bouche du mort pour lui permettre de manger et de boire, c'est-à-dire d'absorber les offrandes.

Assimilés aux dieux, les morts leur étaient associés, participant à leur œuvre et exerçant un certain ministère de protection sur les vivants. Le culte qu'on leur rendait n'était point désintéressé. « Prie pour moi Râ, » disait Ramsès II à son père Séti Ier. « Il sera bon pour toi que je sois roi toujours... Je m'occuperai quotidiennement de ton emple et des besoins de ton double en toutes choses... Tu seras comme si tu vivais, tant que je régnerai. » Et le mort de répondre en promettant à son fils toutes sortes de bénédictions des grands dieux, auprès desquels il intercède pour son fils : « Je suis exalté par tout ce que tu as fait pour moi ; je suis placé à la tête de la région des morts, je suis transformé, je suis un dieu plus beau qu'auparavant... Je suis ton vrai père, moi qui suis un dieu. Je suis associé aux dieux, dans la suite d'Aton[4]. » Ce culte nous montre les personnages royaux élevés ou plutôt maintenus à la dignité des dieux par assimilation à un dieu, comme ils y arrivaient de leur vivant ; car vivants ils étaient Horus, et morts Osiris. Mais on dirait que cette assimilation à une divinité unique leur ait fait tort dans le culte, car on ne voit pas que le culte d'anciens morts ait jamais pris dans la religion égyptienne une place vraiment importante à côté de celui des dieux, dont il ne paraît pas s'être rendu indépendant[5]. Pratiquement Osiris demeurait seul en possession de la divinité, et ce pourrait bien être seulement aux temps helléniques, dans les mystères, que prennent consistance définitive les idées d'immortalité personnelle, tout en plaçant décidément les défunts dans une position subordonnée à l'égard des dieux.

Les peuples mésopotamiens ont connu, dans la haute antiquité, un

1 Moret, *Du sacrifice en Egypte*, dans *Revue de l'histoire des religions*, LVII, 1 (janv. 1908), 196.
2. Maspero, 305.
3. Maspero, 307 ; Moret, *Rituel*, 126, n. 1.
4. Breasted, III, 115-117.
5. Cf. Hall, dans Hastings, I, 440-442.

culte des rois morts assez analogue à celui des morts égyptiens, mais ce culte ne semble pas s'être développé ni même conservé, peut-être à raison de la prédominance croissante de l'élément sémitique dans cette région. Les anciens rois sumériens mettaient volontiers leurs statues dans les temples, et l'on faisait des offrandes à ces statues, non seulement du vivant des princes qu'elles représentaient, mais aussi après leur mort [1]. Les rois sémitiques d'Agadé, d'Our, de Nippour, prenaient le titre divin, et une inscription atteste que Gimil-Sin, roi d'Our, eut de son vivant un temple à Lagash [2]. Il est très probable que ces princes aussi jouissaient d'un certain culte après leur mort. Mais on ne voit pas que de tels cultes aient subsisté aux temps de l'empire assyrien et du dernier empire babylonien, bien que la coutume se soit maintenue d'offrir aux morts mets et libations [3].

Une inscription de Sindjerli montre que les princes de ce pays, au temps de l'empire assyrien, pensaient pouvoir s'assurer après leur mort une part dans les offrandes des dieux ; dédiant une statue au dieu Hadad, Panammou, contemporain et tributaire de Téglath-Phalasar, prie le dieu d'agréer les sacrifices de ses successeurs, pourvu toutefois que ceux-ci aient soin de rappeler son nom à cette occasion : « Que mange avec toi l'âme de Panammou, et que boive avec toi l'âme de Panammou [4] ! » Panammou ayant péri dans une expédition où il accompagnait le roi d'Assyrie, son fils Bar-Rekoub lui érige une statue, qu'il place, semble-t-il, dans un temple, assurant un service d'offrandes pour la statue et le tombeau, et recommandant le défunt à la bienveillance des dieux [5].

L'histoire des morts de Gabaon, vengés plusieurs années après leur décès par le sacrifice de sept descendants de Saül [6], montre que l'intervention des défunts dans les affaires de ce monde, et le souci d'apaiser les morts, de se les rendre favorables, existaient dans l'antiquité israélite, et que le soin des morts ne s'arrêtait pas au rituel des funérailles. La persistance avec laquelle se maintint la nécromancie [7], même officiellement condamnée, témoigne dans le même sens ; car

1. Voir Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Accad* (Paris, 1905), 112, 116, 130. On peut voir par les inscriptions de Gudéa que les statues royales, comme celle des dieux, avaient des noms spéciaux, une sorte de personnalité propre, et par conséquent étaient considérées comme de véritables doubles des individualités qu'elles représentaient.
2. Cf. Thureau-Dangin, dans *Journal asiatique*, sept.-oct. 1909, pp. 334-342.
3. Cf. *supr.*, p. 149.
4. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (Paris, 1905), 491-494.
5. *Ibid.* 495-498.
6. II Sam. xxi, 1-14, *supr. cit.*, p. 158.
7. Cas de la pythonisse d'Endor, I Sam. xxviii, 7-25 ; Is. viii, 19.

l'évocation des morts n'allait pas sans sacrifice. Ce que dit Ézéchiel[1] touchant les tombeaux des rois de Juda, dont le voisinage souillait le temple de Iahvé, paraît aussi impliquer une sorte de culte de ces grands morts, qui n'était pas moins insupportable au sens religieux des prophètes que la présence de cadavres dans le voisinage du temple. Le lieu exceptionnel de la sépulture témoigne d'ailleurs d'une considération particulière pour ces défunts. Il n'est pas douteux que le culte des morts a été entravé en Israël par le mouvement réformiste des prophètes, et la Loi a voulu l'ignorer.

Aux cultes de morts considérables et de héros se rattache le culte des *wely* dans les anciens pays islamiques[2]. Ce sont, si l'on veut, les saints de l'Islam ; mais un héros, un ancêtre peuvent aussi bien participer à cette canonisation qu'un fakir ou un saint professionnel ; il faut d'ailleurs que le personnage en question soit censé avoir manifesté sa puissance après sa mort pour qu'il soit traité en wély ou saint protecteur. Et il y a des wély qui n'ont jamais existé, dont on n'indique pas le tombeau et qui paraissent être des esprits, génie d'un arbre sacré ou génie d'une source, ou d'un rocher[3], assimilés dans la croyance et dans le culte aux saints qui ont existé. Pratiquement, dans la religion populaire, les wély tiennent plus de place qu'Allah. « La visite au wély ou au *mazar* (tombeau ou lieu de culte du wély), déterminée par la piété, la nécessité ou le vœu, comporte plusieurs pratiques suivant la qualité ou la richesse de la personne. On le visite pour faire un sacrifice à son tombeau. La victime, brebis ou chèvre, est conduite au lieu saint, où elle est immolée Le sang est généralement répandu sur la tombe ou bien jeté sur le montant de la porte du sanctuaire qui la renferme[4]... Tout sacrifice fait en pareilles circonstances emporte avec soi l'obligation de distribuer aux pauvres ou aux assistants la chair de la victime, qui doit être mangée sur place[5]. » Ceux qui sont trop pauvres pour offrir un tel sacrifice apportent une fiole d'huile qui est répandue sur le tombeau ou bien sert à l'entretien de lampes ; on brûle des parfums ; on laisse un lambeau de vêtement, ou même un simple caillou[6]. « Une autre manière d'honorer les wély, c'est de faire un repas en leur nom », et à plu-

1. Éz. XLIII, 7-9.
2. Sur les wély et leur culte, voir JAUSSEN, 294-318.
3. JAUSSEN, 302-303, 330-335.
4. Aux bains chauds de Zerkâ, au sud de Madabâ, les Arabes qui sacrifient au wély de la source font couler le sang de la victime dans la source même. JAUSSEN, 360.
5. JAUSSEN, 309.
6. JAUSSEN, 310.

sieurs aussi on fait une offrande de prémices [1]. Les sacrifices occasionnels de chameau à l'ancêtre de la tribu, soit sur son tombeau soit même ailleurs, sont aussi en usage chez les Bédouins [2].

Dans l'ancienne religion de l'Inde, un service régulier d'oblations aux ancêtres existe spécialement pour le père, le grand-père et le bisaïeul. Tout événement heureux pour la famille est occasion d'offrande ; il y a des offrandes quotidiennes, part dans les offrandes faites matin et soir aux dieux et à tous les êtres, et qui est déposée dans la direction du sud [3], et des offrandes spéciales à la nouvelle lune et à certaines fêtes. Citons l'offrande de nouvelle lune dans le rituel à trois feux [4] : un sillon est creusé au sud ou à l'ouest du troisième feu, le feu du sud qui protège le sacrifice contre les mauvais esprits, — et ce ne doit pas être pour rien que l'on fait de ce côté l'offrande aux morts, dont le service se distingue de celui des dieux à tel point que les mêmes gestes ou mouvements doivent s'y faire en sens inverse [5] ; — un tison pris à ce feu est mis en avant pour chasser les démons ; libation préliminaire est faite avec purée de grain ou beurre à Agni et à Soma ancestral ; le sacrifiant, versant de l'eau à un bout, au milieu et à l'autre extrémité du sillon, invite les pères à se laver ; il garnit d'une certaine herbe les endroits où il a versé de l'eau, et il dépose sur chaque monceau d'herbe une boulette faite avec les restes de l'offrande à Agni. Ces boulettes sont pour le père, le grand-père et le bisaïeul du sacrifiant, mais non pas exclusivement, car le sacrifiant dit en les offrant : « Ceci est pour toi, un tel, et pour ceux qui te suivent. » Il se détourne [6] pendant que les pères sont censés manger l'offrande ; puis, les boulettes étant refroidies, il verse de l'eau dessus et place à côté pommade et étoffe, ou bien des poils de ses aisselles ou de sa poitrine [7], s'il a plus de cinquante ans, invitant les pères à se laver, oindre et vêtir. Après quoi, il les congédie. Si la femme du sacrifiant désire un fils, elle mangera la boulette du milieu,

1. Jaussen, 310, 364-366.
2. Jaussen, 316-317. Cf. *supr.*, p. 160.
3. Oldenberg, 375 ; Hillebrandt, *Ritual*, 75.
4. Hillebrandt, 114-115 ; Oldenberg, 467-471.
5. Cf. Oldenberg, 471, n. 3. Hillebrandt, *loc. cit.*
6. Pour ne pas gêner les morts dans leur repas, dit la tradition ; mais Oldenberg, 470, n. 3, dit avec raison que ce fut originairement pour « se garder soi-même d'un voisinage sinistre ».
7. L'offrande des poils, substituée sans doute à celle des cheveux, a dû avoir originairement un autre sens que celle des vêtements, et elle peut d'ailleurs être comprise comme une sorte de rançon de la part de l'homme avancé en âge. Oldenberg, 471. Cf. *supr.*, pp. 154, 161.

c'est-à-dire celle qui a été offerte au grand-père de son mari [1]. Les morts ont aussi une offrande particulière dans l'après-midi de la troisième fête de saison, les *Sakamedha* [2], et ils ont des fêtes spéciales dans la même saison d'hiver [3]. Dans le sacrifice du soma, après le pressurage du soir et les libations principales, les prêtres, rapportant leurs gobelets dans le hangar où a lieu le pressurage, font à leurs ancêtres offrande de soma et de fragments des gâteaux d'oblations, — les morceaux étant comptés trois par trois, pour les ancêtres de chacun des offrants, — et ils disent : « Ici, ô pères, enivrez-vous, chacun selon votre part versez-en vous [4]. » Le traitement des ancêtres est très familier ; le service des morts est nettement distinct de celui des dieux, bien qu'on l'y associe ; on attend des morts assistance et bénédiction [5]. C'est pourquoi on ne les oublie pas. Au fond, ils sont plus ou moins associés à l'œuvre de la nature, à laquelle président les dieux.

Le culte des fravashi dans l'Avesta est certainement un élément très ancien de la religion. Il est vrai que la fravashi d'un homme n'est pas son ombre ; ce serait plutôt son double, puisque la fravashi préexiste à l'individu, qu'elle est à celui-ci, tant qu'il vit, une manière d'ange gardien, et qu'elle ne s'identifie plus ou moins avec lui qu'après sa mort [6]. Mais cette conception tient, comme celle du double, à celle de la survivance, à l'idée de la personnalité subsistant après la mort. L'homme inculte — et peut-être pourrait-on, dans une certaine mesure, dire la même chose de l'homme cultivé, — n'est pas capable de se représenter inexistants ceux qu'il a connus, ni de se figurer lui-même anéanti, et c'est de là que naît la foi à l'existence d'outre-tombe. Quand sa pensée se porte vers les temps qui ont précédé sa naissance, il éprouve une difficulté analogue et il comprend son commencement comme sa fin : sa naissance manifeste un être préexistant. Ainsi les Arunta d'Australie supposent que les germes de

1. Cette pratique semblerait en rapport avec une idée quelconque de réincarnation de ce grand-père dans son arrière petit-fils.

2. Hillebrandt, 118.

3. L'offrande essentielle est toujours celle des boulettes, mais dans les *Ashtaka* d'hiver un sacrifice animal est de plus célébré en l'honneur des pères. Cf. Oldenberg, 307, 381, 483; Hillebrandt, 195. Ces fêtes correspondent dans le culte domestique à la partie des Sakhameda qui concerne les morts dans le rituel à trois feux.

4. Caland et Henry, 350.

5. Cf. la formule d'invitation au sacrifice de lunaison, Oldenberg, 469 : « Venez, ô pères, amis du soma... ; donnez-nous ici de beaux biens, faites que nous ayons la richesse et des mâles sans infirmité. »

6. Henry, *Parsisme*, 53-54.

The Travelers Fire Insurance Company

Hartford, Connecticut

COUPON

No. A 8055061

In consideration of the use of this Coupon in accordance with the stipulations and conditions of the Policy with which this Coupon is issued and for which a premium has been paid, does insure the party named in said Policy against loss and damage as provided therein, to the property protected by this Coupon, for not exceeding the amount provided in said Policy.

Note:

Do Not Attach This Coupon To Outside of Package

Labels Should Not Disclose Nature of Contents

L. E. Zacher
President

tous les hommes sont émanés du corps des premiers ancêtres pendant qu'ils célébraient les rites totémiques ; tous les hommes qui sont venus et qui viendront au jour existent donc depuis l'origine des temps [1]. Les Ewe du Togo croient que chaque homme se préexiste à lui-même et choisit son sort en venant au monde [2]. Le tondi du Batak détermine aussi le sort de l'individu avant sa naissance [3]. Ce moi que l'homme imagine en quelque façon comme antérieur et postérieur à lui-même, il le conçoit aussi comme son propre double, le distinguant de lui-même par le fait qu'il se prend et qu'il le prend pour matière à réflexion. Ainsi naissent les notions de double, de génie, de fravashi. Car la notion de fravashi n'est pas autre que celle du double ou du génie en son plein développement.

On ne doit donc pas s'étonner de trouver les fravashi parmi les destinataires du sacrifice. Le prêtre mazdéen appelle au sacrifice « les fravashi des saints, redoutables et victorieuses, les fravashi des premiers fidèles, les fravashi des proches parents, la fravashi de sa propre âme [4] ». Le pouvoir de la fravashi est en proportion du rôle qui appartient ou appartiendra en ce monde à l'homme qu'elle concerne. « D'entre les fravashi des justes », disait Ahura-Mazda à Zarathushtra, « les plus puissantes, ô Spitama, ce sont celles des premiers fidèles, ou bien celles des Saoshiant, non encore nés, qui feront le renouveau du monde. Et des autres, les fravashi des justes vivants sont plus puissantes, ô Zarathushtra Spitama, que celles des morts [5] ». Les fravashi « donnent la victoire à qui les invoque, santé au malade..., bonne gloire à qui les honore (par le sacrifice) comme les a honorées le saint Zarathushtra [6] ». Ormazd lui-même les appela à son secours quand il créa le monde et, quand il fixa le ciel, « les fravashi le soutenaient en dessous [7] ». Au temps de la fête de fin d'année, les fravashi, qui, dans ce cas, sont évidemment les âmes des morts, « descendent de leur séjour, allant et venant pendant dix nuits, demandant secours [8] : « Qui veut nous louer ? Qui veut nous offrir sacrifice ? Qui veut nous célébrer, nous satisfaire, nous accueillir avec une main qui tient viande et vêtement, avec une prière qui donne le plus haut mérite ? » Les fravashi interviennent spécialement

1. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1914, pp. 253-259.
2. Spieth, 227. La notion du *se*, double du magicien dans la confrérie de l'*afa*, *infr.*, ch. XII, 1, est un peu différente.
3. Warnek, 49.
4. *Yasna*, 1, 18, Wolff, *Avesta* (Strasbourg, 1910), 8.
5. *Yasht*, xiii, 17. Wolff, 231.
6. *Yasht*, xiii, 40-41. Wolff, 235.
7. *Yasht*, xiii, 2. Wolff, 230.
8. *Yasht*, xiii, 49-50. Wolff, 237.

dans le régime des pluies. « Quand les eaux montent de la mer Vourukasha..., alors s'avancent les redoutables fravashi des justes, par centaines, par milliers, par myriades, cherchant à obtenir de l'eau, chacune pour les siens, pour son bourg, pour son district, pour son pays, disant : « Notre pays sera-t-il voué à la misère et à la sècheresse [1] ? » La dernière fête de l'année, qui dure dix jours [2], est consacrée aux fravashi, et l'on vient de voir qu'elle comportait, comme le service brahmanique des ancêtres, offrande d'aliment et de vêtement. La fête est censée commémorer la venue des fravashi dans le monde inférieur pour s'associer à l'œuvre de la création : ce qui permettrait de soupçonner que l'idée première était celle d'un rapport supposé entre le retour des morts et le renouveau de la nature, l'année avestique commençant à l'équinoxe du printemps.

Aux Anthestéries d'Athènes le culte des morts était associé à l'évocation de Dionysos, du Dionysos dont le temple s'ouvrait ce jour-là seulement à Athènes, pendant que les autres dieux fermaient leurs portes [3]. Pendant la nuit du 13 anthestérion, dans chaque famille d'Athènes, on faisait cuire une marmite de grains de toutes sortes [4], avec de la farine ; personne n'y goûtait, l'offrande étant pour Dionysos et Hermès Chthonios [5], à l'intention des morts sortis de leurs tombeaux, et qui sans doute y rentraient [6] en même temps que le temple de Dionysos se refermait sur lui pour un an, après son mariage avec la reine. On disait que le rite avait été accompli pour la première fois par les hommes échappés au déluge [7], sans doute parce que ce jour-là s'accomplissait aussi le rite de l'hydrophorie, auquel pourrait se rattacher la coutume, attestée par Pausanias, de jeter un mélange de farine et de miel dans la fente de l'Olympiéion par où l'on disait que

1. *Yasht*, XIII, 65. WOLFF, 239.

2. Les derniers jours de l'année (11-20 mars), comprenant les cinq derniers jours du douzième mois et les cinq jours complémentaires de l'année avestique. HENRY, 177.

3. On reviendra sur les Anthestéries dans le ch. V.

4. C'est de ces marmites, χύτροι, que le troisième jour de la fête tirait son nom. Le caractère funèbre des Anthestéries a imprimé sa marque sur les beuveries du jour précédent (χόες), et il n'est pas impossible que le premier jour (πιθοιγία ait été originairement celui où les morts sortaient de leurs tombeaux, « l'ouverture de la tombe » ou de l'enfer, et non « l'ouverture des jarres à vin » comme on l'entendait aux temps historiques. Cf. HARRISON, 43; GRUPPE, *Griech. Mythologie*, 761, n. 9; *Myth. Literatur*, 468-470.

5. *Schol. d'Aristophane*, *Ran.* 220 et *Acharn.* 1075, *ap.*, FARNELL, V, 318.

6. Sur la formule de congé : θύραζε Κῆρες οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια, cf. GRUPPE, *Myth. Lit.*, 468.

7. *Schol. d'Arist.*, *Acharn.* 1075, *supr. cit.*, n. 5.

les eaux du déluge s'étaient écoulées [1]. Fête des morts coordonnée, non plus seulement à l'idée du renouveau, comme la fête des fravashi dans le rituel avestique, mais à une fête du renouveau, à des rites de fécondation et sans doute aussi à des rites de pluie. Car ce rapport ne doit pas être fortuit, et les morts contribuent pour leur part au travail de la nature.

La relation du sacrifice offert par Ulysse pour l'évocation et la consultation de Tirésias à l'entrée des enfers [2] montre comment l'antiquité hellénique se représentait l'effet du sacrifice pour les morts. Autour d'une fosse d'une coudée en carré, Ulysse fait d'abord trois libations à l'intention de tous les morts : libation de lait et de miel, libation de vin, libation d'eau, et par-dessus il répand de la farine ; il appelle les mânes, leur promettant pour son retour à Ithaque une génisse intacte, et à Tirésias un bélier noir ; pour l'instant, il égorge, en leur inclinant la tête vers la fosse, un agneau mâle et une brebis noire. Pendant que ses compagnons brûlent les victimes en invoquant Hadès et Perséphoné, Ulysse tient son épée au-dessus de la fosse où est le sang [3] : ce n'est point qu'il menace les morts ou veuille les frapper, mais le fer les écarte et les tient à distance du sang, qui les attire. Tant qu'ils n'ont pas bu de sang, les morts n'ont pas l'usage de leur mémoire, et la mère même d'Ulysse ne le reconnaît pas. Cependant Tirésias avait, par un privilège en rapport avec sa qualité de devin émérite, gardé son esprit dans les enfers ; il reconnaît Ulysse ; mais, avant de lui répondre, il boit le sang des victimes [4] ; la mère d'Ulysse le reconnaît quand elle a bu à son tour. Ainsi les morts peuvent encore rendre de bons services aux vivants. Tirésias porte un sceptre d'or, et il vaticine comme quand il était sur la terre : il a besoin seulement de boire un peu de sang noir. Les morts ordinaires n'ont point de ces aptitudes, mais on ne s'occuperait pas d'eux s'ils n'étaient plus capables d'exercer la moindre influence sur les affaires des vivants. Dans les *Choéphores* [5], Électre, pendant qu'on verse de l'eau sur ses mains pour qu'elle fasse ensuite la libation au tombeau d'Agamemnon, prie son père : « Et moi, en purifiant mes mains pour parler aux morts, je crie au père que j'invoque : Aie pitié de moi et de ton Oreste, ramène-nous dans ta maison... Voilà mes vœux pour nous. Mais pour nos ennemis, que surgisse enfin ton vengeur, et qu'il tue ceux qui ont tué. » Le chœur, de son côté, prie Agamemnon : « Écoute-nous, maître, du fond des

1. Pausanias, I, 18, 7. Cf. Eitrem, 113.
2. *Odyssée*, XI, 23 ss.
3. *Ibid.*, 48-50.
4. *Ibid.*, 98.
5. Vv. 124 ss. Textes cités d'après la trad. Mazon.

ténèbres où ton âme s'enveloppe. » Plus loin, Oreste prie son père : « Fais-moi régner dans ta maison. . Alors en ton honneur s'établiront les festins consacrés. Sinon, au milieu des morts honorés de banquets funèbres, tu seras seul oublié, aux jours où fumeront les autels d'Argos. »

Bien que le culte des héros ait recouvert plus d'une ancienne divinité locale, il ne laisse pas d'être un culte de morts, mais de morts importants, que l'on suppose encore aussi puissants dans l'au-delà qu'ils ont été remarquables pendant leur existence terrestre. Le caractère de leurs sacrifices est généralement le même que celui des sacrifices aux divinités chthoniennes et des sacrifices aux morts [1] : d'ordinaire on leur immole, vers le soir ou pendant la nuit, des victimes mâles, de couleur noire, sur l'autel bas, ou *eschara*, de façon que le sang coule en terre, et ces victimes ne sont pas mangées ; parfois on leur sert des repas cuits, comme aux morts ordinaires. Le centre normal de leur culte et aussi celui de leur pouvoir mystique est leur tombeau. Les héros pouvaient être honorés de sacrifices humains : en 183 avant notre ère, les captifs messéniens sont lapidés autour du tombeau de Philopœmen traité en héros [2] ; et l'on peut voir aussi dans Plutarque [3] l'anecdote de la cavale substituée comme victime à la « vierge rousse » qui avait été réclamée en songe à Pélopidas pour les filles de Skédasos.

Large part était faite au culte des morts dans la religion romaine. On y appelle « dieux mânes », c'est-à-dire « les bons dieux », l'ensemble des puissances qui habitent le monde infernal, et non seulement les dieux des morts, mais les morts eux-mêmes [4]. Les trois jours des *Lemuria* [5], 9, 11 et 13 mai, leur appartenaient. Ces jours étaient néfastes, et la fête avait un caractère plus sombre que les jours des *Parentalia* en février. Les temples étaient fermés, comme à Athènes le jour des Anthestéries. Peut-être la fête concernait-elle originairement une catégorie de morts particulièrement inquiétants [6] ; mais l'on pourrait aussi bien conjecturer que cette fête, très ancienne, concernait les

1. Stengel, *Gr. Kultusaltertümer*, 126-127.
2. Plutarque, *Philop.* 21.
3. *Pélop.* 21-22.
4. Wissowa, 238-240. Carter, ap. Hastings, I, 462. Ce que dit Cicéron, *De legibus*, II, 11 : « Quod autem ex hominum genere consecratos, sicut Herculem et caet-ros, coli lex jubet, indicat omnium quidem animos immortales esse, sed fortium bonorumque divinos », est en rapport avec les croyances helléniques des derniers temps.
5. Jours des *lemures* ou *larvae*.
6. Hypothèse de Fowler, *The Roman Festivals* (Londres, 1899), 108-109. Cf. Carter, 464.

morts errant en ces jours-là sur la terre, tandis que l'autre fête regardait plutôt les morts auprès de leurs tombeaux; à moins encore que la vieille fête des Lemuria ne soit en rapport avec la coutume primitive de la sépulture en ville et dans les maisons, et que les Parentalia de février ne soient en rapport avec la coutume plus récente de la sépulture hors de la ville dans les tombeaux. Les rites privés seulement sont connus par la description d'Ovide [1]. A minuit, le père de famille se lève et, pieds nus, fait avec ses doigts joints au milieu du pouce un geste pour écarter les ombres; il plonge trois fois ses mains dans une eau pure, puis il prend dans sa bouche des fèves noires, qu'il jette par derrière en se détournant; ensuite il dit : « Voilà ce que j'envoie; je rachète moi et les miens par ces fèves [2]. » Il dit cela neuf fois sans lever les yeux, l'ombre étant censée ramasser les fèves derrière l'homme, à condition qu'on ne la regarde pas [3]. Finalement il touche de l'eau, fait du bruit avec un instrument d'airain et congédie les morts en disant neuf fois : « Allez-vous en, mânes des ancêtres [4]. » Le rite est fini par là, et l'homme peut regarder autour de lui. La cérémonie témoigne de crainte plus que de respect, et la première formule paraît signifier que les fèves [5] sont données aux morts pour qu'ils ne prennent personne dans la maison. Il y avait connexion entre cette fête lugubre et le sacrifice des Argées [6], le 15, simulacre de sacrifice humain, qui peut-être s'était substitué à un sacrifice réel, de

1. *Fasti*, V, 421 ss. Ovide dit que la fête remonte à une époque très ancienne, quand on ne connaissait pas encore les fêtes de février et que janvier n'était pas le premier des mois.

2. V. 438. « His, inquit, redimo meque meosque fabis. »

3. Cf. *supr.*, p. 179, n. 6.

4. V. 443. « Manes exite paterni ». Cf. *supr.*, p. 182, n. 6.

5. La fève était en étroit rapport avec le culte des morts. C'est pourquoi le flamine de Jupiter n'en devait pas prononcer le nom, ni en toucher, ni en manger. Pline, *N. h.* XVIII, 38 (118), dit que la fève est employée dans le culte des morts (parentando utique assumitur) parce qu'elle contient les âmes des morts (quoniam mortuorum animæ sint in ea). Gruppe, *Myth. Literatur*, 370-371, n'a pas tiré au clair l'origine de cette croyance. Ovide ne présente pas les fèves des Lemuria comme une offrande strictement alimentaire, et l'idée du rachat inviterait plutôt à regarder les fèves comme des équivalents d'hommes. L'interdit pythagoricien suppose de telles croyances plutôt qu'il ne les a créées, et ce que dit Hérodote, II, 37, sur l'horreur qu'ont pour les fèves les prêtres égyptiens, n'oblige point à chercher l'origine de ces croyances en Orient. La forme de la fève ne serait-elle pas la vraie raison pour laquelle on a cru qu'elle contenait des esprits ou plutôt des germes d'hommes? Cf. Eitrem, 223, n. 4. Noter qu'à Rome les prémices des fèves s'offrent en bouillie, le 1er juin, à la fête de Carna. Aux Carnaria l'offrande est alimentaire et paraît concerner aussi les morts, mais non plus à l'état d'esprits errants. Cf. Wissowa, 236.

6. Varron, *Lingu. lat.*, VII, 44.

caractère lustratoire, au début de la moisson, comme le sacrifice athénien des Thargélies, et le sacrifice à Vejovis, dieu de la peste et dieu infernal, le 21, la victime de ce sacrifice étant une chèvre, immolée, à ce qu'il semble, suivant les rites d'un sacrifice humain [1]. Au même cycle pourrait bien se rattacher aussi le sacrifice, annuel et privé, de la truie à Tellus [2], qui devait se célébrer avant qu'on touchât aux fruits nouveaux du sol, et qui avait pour objet de réparer les négligences commises dans le service des morts, spécialement en ce qui regarde la sepulture. Par où l'on voit qu'à Rome aussi les morts n'étaient pas seulement associés à la terre et aux puissances du monde souterrain, mais étaient comme elles en rapport avec les moissons.

Neuf autres jours, du 13 au 21 février, étaient consacrés aux morts, le 21 étant le seul jour de fête publique [3]. Pendant cette période, aussi bien que pendant les Lemuria, les temples étaient fermés et les mariages interdits. Chacun ornait les tombeaux des siens et y apportait des offrandes. Ovide [4] dit qu'on pouvait se contenter de grains et de sel, de pain trempé dans du vin pur, de violettes éparses, sur un tesson, au milieu du chemin. Car la croyance populaire était que les âmes abandonnées erraient aussi en ce temps-là hors des tombeaux. La tradition disait que les rites avaient été institués pour conjurer une peste que les morts négligés avaient jadis produite en se répandant par les rues de la ville et dans la campagne [5]. D'où l'on peut inférer que les fêtes des morts à Rome se célébraient à des époques où se produisaient assez communément des épidémies que l'on attribuait aux morts. Les offrandes avaient donc pour objet, du moins en partie

1. Aulu Gelle, V, 12. « Immolaturque ritu humano capra. » Wissowa, 420, n. 4, interprète cette donnée d'après Paul, p. 103 : « Humanum sacrificium dicebant quod mortui causa fiebat » Cf. Fowler, 122, n. 3.

2. « Porca praecidanea. » A rapprocher de la « porca praesentanea », *supr.*, p. 157, n. 2. Caton. *De agric.*, 134, dit : « Antequam messem incipias », et désigne Cérès comme destinataire de la truie. Le rapport avec les défunts est indiqué par Varron, *ap.* Nonius, p. 163, qui mentionne Tellus avant Cérès : « Quod humatus non sit, heredi porca praecidanea suscipienda Telluri et Cereri; aliter familia pura non est »; par Festus, p. 223 : « Praecidanea... porca (vocabatur) quæ Cereri mactabatur ab eo qui mortuo justa non fecisset », etc ; par Aulu Gelle, IV, 6 : « Porca etiam praecidanea appellata quam piaculi gratia ante fruges novas fieri coeptas immolari mos fuit, si qui familiam funestam aut non purgaverant, aut aliter eam rem, quam oportuerat, procuraverant. »

3. « Dies parentales »; et le dernier, « Ferialia ». Comparer cette neuvaine pour les morts en général avec le « novemdiale » des funérailles, *supr.*, p. 157; noter aussi le rôle du nombre neuf dans les rites des Lemuria, *supr.*, p. 185.

4. *Fasti*, II, 533-542.

5. *Ibid.*, 543.

et à l'origine, de détourner l'activité malfaisante de ceux-ci en les apaisant. Ainsi la religion propre de Rome n'accuse pas un grand développement du culte ancestral. Toutefois le service des morts en février, qui paraît avoir été compris parmi les lustrations de la saison, ne laissait probablement pas d'avoir un objet positif, comme la fête des Lupercales, qui tombait le troisième jour de la neuvaine et dont l'objet n'était pas seulement la purification de la ville mais aussi la fécondation des femmes [1]. Et en ce qui regarde le culte familial, c'est une question de savoir si le culte du Lar domestique n'est pas un culte d'ancêtres.

En somme, le culte religieux des morts est en rapport avec l'influence qui leur est attribuée sur les affaires de ce monde et sur l'existence des vivants. Ce culte prend surtout consistance à l'égard des morts considérables, les prêtres. les chefs et les rois, qui sont supposés conserver dans l'autre monde la situation prépondérante et la vertu magique on peut dire, si l'on veut, l'abondant *mana* dont ils furent pourvus en celui-ci. Il est d'ailleurs évident que ce culte s'est très inégalement développé chez les différents peuples. En ce qui regarde les morts du commun il retient assez souvent le caractère de précaution prise contre des êtres dangereux et participe ainsi au caractère primitif des

1. Il semble que les *Parentatia* (parentatio tumulorum) commençassent par un sacrifice de la grande vestale, probablement au lieu qu'on disait être le tombeau de Tarpeia. La *parentatio* de la vestale n'invite pas à considérer Tarpeia comme la déesse d'une ancienne famille (Wissowa, 233); Tarpeia aurait plutôt personnifié les morts de la famille en question, à moins que, la roche tarpéienne étant un lieu de supplice, la *parentatio* de la vestale n'ait originairement concerné les morts du lieu. On pourrait aussi adapter à cette conjecture celle de Salomon Reinach, *Cultes*, III, 244-253, sur Tarpeia personnification mythique de la consécration des dépouilles ennemies dans les temps primitifs. Wissova (*loc. cit.*) rapproche cette *parentatio* de celle qu'accomplissait, le 23 décembre, le flamine de Quirinus au tombeau de Larenta. Varron, *Lingu. lat.* VI, 23-24, indique le lieu du sacrifice, près de celui où les prêtres sacrifiaient aux « mânes serviles ». Ce doivent être là deux autres catégories de morts qui avaient leur lieu de propitiation. Seulement, aux temps classiques, tous ces vieux cultes ne subsistaient plus que par la force de la tradition, et la signification première en était obscurcie ou perdue. Les *Di manes serviles* sont les esclaves morts (Samter, 386; contre Wissowa 234). Wissowa (*loc. cit.*) entend que le lieu du sacrifice aux mânes serviles était le tombeau prétendu d'Acca Larentia. Bien que le texte de Varron soit corrompu en cet endroit, deux lieux de sacrifice y sont indiqués : « Qui *uterque* locus extra urbem antiquam fuit. » Restent donc à trouver les morts que représente Larenta. On notera le rapport où la *parentatio* des Mânes serviles se trouve avec les Saturnales ; car elle semble rapportée au même temps que celle d'Acca Larentia ou Larenta. Peut-être y aurait-il à tenir compte du mythe qui fait de cette femme la mère des premiers frères Arvales (Aulu Gelle, VI, 7).

rites de la sépulture. Ou bien, c'est le développement d'un culte familial où les pères conservent le rôle de protecteurs qu'ils ont exercé de leur vivant.

III

Ainsi les morts sont restés comme naturellement associés au culte des dieux. C'étaient des influences à ménager, à conjurer ou à solliciter, selon l'idée qu'on se faisait de leur puissance et de leur caractère. La position des morts dans les économies de salut diffère passablement de celle qu'ils ont dans les cultes naturistes et les religions nationales. Dans les économies de salut, l'individu humain est une personne à sauver, avant d'être une influence à traiter ou à exploiter. De plus, l'immortalité dont il jouit n'a plus le caractère précaire d'une survivance entretenue par la vertu alimentaire des oblations et du sacrifice. Il s'en faut toutefois que les régimes de culte soient distincts dans la pratique aussi nettement qu'ils peuvent l'être en théorie. De même que les économies de salut peuvent retenir, en fait de croyances et de pratiques, peu ou beaucoup des anciennes religions naturistes et nationales dont elles sont issues, le culte des morts y peut être plus ou moins influencé par les croyances et les pratiques de ces religions. L'on y peut, en effet, distinguer ce qui se fait pour le salut des mourants ou même des défunts et ce qui se fait en l'honneur et pour mériter la protection de morts plus considérables, culte qui fait suite au culte des héros dans les religions nationales.

Les brahmanes avaient fini par faire de la religion védique une économie de salut. Leur théologie connaissait le paradis de Yama, fils de Vivasvat, qui est le soleil. Yama lui-même est un héros solaire. « Le premier il a parcouru le chemin sans retour, le frayant aux générations futures. C'est là-bas, aux extrémités les plus lointaines du ciel, séjour de la lumière et des eaux éternelles, qu'il règne désormais en paix uni à Varuna. C'est là qu'au son de la flûte, sous les rameaux de l'arbre mystique, il rassemble autour de lui les morts qui ont bien vécu. Ils lui arrivent en foule, convoyés par Agni, guidés par Pûshan, sévèrement examinés au passage par les deux chiens monstrueux qui sont les gardiens de la route. Revêtus d'un corps glorieux, abreuvés du soma céleste qui les rend immortels, ils jouissent désormais avec lui d'une félicité sans fin, commensaux des dieux et dieux eux-mêmes, adorés ici-bas sous le nom de Pitris ou de Pères. A leur tête sont naturellement les premiers sacrificateurs, les chantres d'autrefois, Atharvan, les Angiras, les Kavis, les Pitris par excellence,

égaux aux plus grands dieux, qui par le sacrifice ont tiré le monde du chaos, fait naître le soleil et allumé les astres [1]. » Le sacrifice du soma terrestre est censé conduire à l'immortalité bienheureuse celui qui participe au breuvage sacré. Après avoir bu le soma et s'être touché le cœur, le hotar (prêtre récitant) dit : « Nous avons bu le soma, immortels nous sommes devenus, nous sommes allés à la lumière, nous avons trouvé les dieux. Que pourrait à cette heure nous faire le démon ? que (pourrait nous faire), ô immortel, la malice d'un mortel ? Puisque nous t'avons bu, demeure en notre cœur, ô Indu, ô Soma, comme un père bienveillant à son fils, comme un ami fidèle à son ami ; ô toi dont la louange est vaste, étire notre vie, ô Soma, pour que nous vivions [2] ! »

Ce n'est pas sur cette idée que s'est construite d'abord la liturgie du soma, et la prière qu'on vient de voir n'est certainement pas l'élément le plus ancien de cette liturgie. On a recherché d'abord dans les rites du pressurage sacré les bénédictions de la vie temporelle. Mais remarquable est la facilité avec laquelle l'idée de vie immortelle s'est attachée au vieux rite du breuvage de vie, rite de confrérie qui sans doute introduisait les participants dans la familiarité d'Indra. D'ailleurs le soma lui-même étant personnifié, le pressurage devenait une passion divine dont Soma était la victime. La communion à cette victime divine devint un sacrement d'immortalité quand Soma devint une personnalité mystique assez consistante pour être immortel en lui-même et mortel dans la plante où il s'incarnait.

Par lui-même le bouddhisme ignorait le sacrifice, et si on peut, à la rigueur, le ranger parmi les économies de salut éternel, c'est à condition d'ajouter que cette économie se distingue essentiellement des autres par sa conception, plutôt négative, de la fin suprême à laquelle peut atteindre l'homme. Mais, en se combinant en Chine avec le culte des ancêtres, aussi avec le taoïsme en son aspect populaire, en tant qu'il prétendait posséder certaines recettes d'immortalité [3], le bouddhisme est rentré à peu près dans le type commun des

1. Barth, *Œuvres*, I (Paris, 1914), 32.

2. Caland et Henry, I, 217.

3. Voir dans Chavannes, *Mémoires de Sseu ma Ts'ien*, III, 439, ce qui est raconté d'individus qui, vers 219 avant notre ère, s'accréditent auprès de l'empereur Che-Hoang, en se flattant de posséder des secrets d'immortalité, de connaître es montagnes où sont les bienheureux et la drogue qui fait les immortels ; 463-466, le curieux récit concernant l'alchimiste qui, vers 130, s'introduit dans la faveur de l'empereur Wou en promettant de lui éviter la mort, de lui faire voir les bienheureux, s'il offre les sacrifices *fong* et *chan* sur la montagne de l'Est (T'ai chan) ; 479-481, l'histoire d'un autre magicien, le « maréchal de le voie céleste » pour faire descendre les dieux, que le même empereur envoie

religions qui prétendent assurer à leurs adeptes une félicité perpétuelle au delà de la tombe. Partant de sa foi à la transmigration des âmes, il a établi des étapes vers la béatitude, depuis le séjour aux enfers jusqu'au bonheur des dieux. Il a organisé un service pour les morts, que plusieur sont qualifié de messe bouddhique et dont l'intention est assez analogue, en effet, à celle des messes pour les défunts. A Émoui [1], dans le septième mois, le mois des morts, prêtres bouddhistes et acteurs religieux s'acquittent chaque jour de leurs rôles dans un des quartiers de la ville ; le quinzième jour est le grand jour d'offrandes où les prêtres invoquent tous les bouddhas et les bodhisattvas pour la délivrance des âmes retenues en enfer. Les bonzes parcourent les rues et s'arrêtent près de la table qui se trouve pour les morts devant chaque maison, et après avoir mis un bâton d'encens dans le cendrier, récitent un *tantra* [2] qui a pour effet de multiplier à l'infini les mets préparés pour les esprits. Mais la principale offrande est l'offrande collective qui se fait par souscription au temple de quartier. On dresse un « échafaud pour les délaissés », sur lequel s'entassent torches et bâtons d'encens, sacs de riz, mets et friandises de toutes sortes. La cérémonie s'inaugure dans l'après-midi par une sorte de messe des morts appelée *tsio* [3], comme la messe taoïste. Une colossale poupée de papier représente le « roi des ombres », qui amène les âmes de l'enfer et veille à une équitable répartition des offrandes entre elles. Yama et ses acolytes, parfois même les dix-huit subdivisions du monde infernal, sont aussi représentés. Indépendamment des dons en nature, quantité d'objets en papier, maisons,

sur un bateau à la recherche de l'île des immortels ; 487, la prophétie qui garantit à Wou que lorsqu'il aura fait le sacrifice *fong* sur le T'ai chan, il pourra devenir bienheureux et monter au ciel ; 499-503, enfin, les circonstances dans lesquelles, en 110, Wou célébra le sacrifice dont il s'agit ; 512, l'expédition de nouveau envoyée en 105 à la recherche de l'île bienheureuse. On saisit là sur le fait l'insuffisance de l'ancien culte officiel et la raison qui a fait le succès du taoïsme dans la religion populaire. L'attitude de Ssen ma Ts'ien à l'égard de ces nouveautés est celle que prenaient vers le même temps les sadducéens à l'égard de la résurrection et de l'immortalité. Noter que la préoccupation de l'immortalité s'est fait jour ici indépendamment de toute idée de justice et de rétribution.

1. De Groot, 403-435.

2. Formule magique de prière.

3. Ce qu'on appelle messe taoïste, le *tsio*, comporte offrande de volaille et de vin et quantité d'offrandes en papiers, celles-ci étant brûlées et les autres simplement présentées ; les formules de prière et les chants varient selon l'intention de l'office, qui est toujours très long. Pour les détails, voir De Groot, *Émoui*, 55-67. Le *tsio* n'appartient pas précisément au rituel des morts, bien que De Groot, 59, indique une « messe d'eau », qui se célèbre sur l'eau à l'intention des âmes des noyés.

meubles, bateaux, palanquins, pour le service de l'autre monde. Dans la soirée, représentation théâtrale pour le plaisir des dieux, des vivants et des morts. Finalement arrivent les prêtres qui récitent de longs *tantra* par la vertu desquels sont multipliées toutes les offrandes, litanies à tous les bouddhas et bodhisattvas, à Kouan-Yin, déesse de la grâce divine, pour la libération des âmes, pour activer la roue de la transmigration. Ils jettent en l'air des sapèques pour les ombres, font avec un rameau vert une aspersion d'*amrita* [1] pour leur rafraîchissement. Des coups frappés sur un gong annoncent que les ombres ont fini leur repas. On se précipite pour faire un grand feu où l'on jette tous les dieux et tous les objets en papier, et l'on se hâte aussi de piller l'échafaud, chacun prenant ce qu'il peut des offrandes apportées pour les trépassés. Curieux mélange de vulgaire offrande aux mânes, avec l'idée d'une libération des âmes et de leur acheminement vers la béatitude.

Ce doit être en partie par influence des religions de l'Inde que l'on rencontre chez les Batak de Sumatra [2] la pratique d'une sorte de canonisation à deux ou trois degrés par laquelle, moyennant de grands sacrifices de porcs et de buffles, puis le sacrifice d'un cheval, certains morts considérables sont élevés à la dignité d'esprits protecteurs de leurs familles (*sumangot*), puis à celle de dieux locaux (*sombaon*), enfin à une sorte d'apothéose où la béatitude absolue a bien l'air de se confondre avec une inaction complète, à quoi répond l'indifférence des hommes. C'est à peu près la notion des grands morts mélanésiens, qui ont beaucoup de mana, amalgamée avec celle d'un avancement dans le monde invisible, vers la paix immuable. Combinaison artificielle, qui n'aboutit pas à une véritable économie de salut, puisque le salut se trouve être à la portée de ceux-là seulement qui ont une famille assez riche pour faire les frais de leur exaltation.

La foi de l'immortalité est autrement ferme dans l'Avesta [3], quoique fort mêlée encore de conceptions enfantines et associée à des pratiques qui se rattacheraient plutôt au traitement des morts ou à leur culte dans les religions nationales.

Quand un fidèle parsi est à l'article de la mort, on fait venir au moins deux prêtres qui récitent le *patet*, longue profession de foi avec énumération des fautes que l'on doit éviter, et qu'il faut expier quand on les a commises [4]. Lorsqu'on a récité le *patet*, on ne va pas

1. Le nom et la chose sont de l'Inde; boisson divine plus ou moins identique ou équivalente au soma.

2. Warneck, 84-89.

3. Voir Sœderblom, *La vie future d'après le mazdéisme* (Paris, 1901).

4. Voir Darmesteter, III, 167-180.

en enfer, on reçoit le châtiment de ses péchés à la tête du pont Cinvat[1]. Le moribond étant sur le point de rendre le dernier soupir, on lui met dans la bouche quelques gouttes de haoma préparé pour le service divin : viatique d'immortalité pour le salut et la résurrection bienheureuse [2]. Une particularité notable du culte avestique est que chaque parsi doit, avant sa mort, faire célébrer pour lui-même un service mortuaire qui consiste essentiellement dans la première partie du Iasnâ, ou *Srosh-Darun*. On choisit généralement pour s'acquitter de ce devoir l'un des trois premiers jours de la fête des fravashi [3].

« Aussitôt après la mort, aussitôt que l'esprit a quitté le corps, la Druj Nasu fond des régions du Nord, sous la forme d'une mouche furieuse, genoux courbés en avant, queue en arrière, avec des bourdonnements sans fin, et semblable aux plus infects Khraftras [4]. Elle reste sur lui jusqu'à ce que le chien ait vu le corps, ou l'ait dévoré, ou que les oiseaux carnivores se soient abattus sur lui [5]. » On amène en effet, à plusieurs reprises jusqu'aux funérailles, un chien auprès du mort, et le regard du chien est censé chasser la druj [6]. Celle-ci a, pour ainsi dire, synthétisé en elle-même les terreurs de la mort. Au lieu que ce soit le mort dont on se défie, qui soit dangereux pour les siens, et qu'on prenne soin de contenir en l'apaisant, c'est un génie malfaisant, génie de la mort et de la corruption, contre lequel se tournent les précautions des vivants. Si le cadavre est impur, — et tellement impur que nul ne doit le toucher sauf les deux individus spécialement chargés de faire la toilette du mort et de le déposer sur la bière [7], — ce n'est pas à cause du mort et de son âme errante autour du corps, c'est à cause de la druj. Espèce de dédoublement qui fait du mort un être pitoyable à qui l'on vient en aide par les rites et la prière, en réservant pour la druj l'effroi, l'horreur et les rites de contrainte. Ce dédoublement n'a rien de primitif, et ce n'est pas à cause de la druj que le cadavre a été d'abord réputé impur. Mais l'extrême impureté du cadavre, dans la croyance de l'Avesta, a fait répudier les formes ordinaires de la sépulture ; pour ne souiller ni l'eau, ni la terre, ni le feu, on a condamné l'immersion, l'inhumation, la crémation, et l'on a

1. Darmesteter, II, 40, 147.
2. Darmesteter, II, 147.
3. Henry, *Parsisme*, 180.
4. Êtres malfaisants, produits par l'enfer. Henry, 77.
5. *Vendidâd*, vii, 2 (Darmesteter, II, 96).
6. C'est le *sag-did*, ou « regard de chien ». Sur les qualités que doit avoir le chien choisi pour ce rite, voir Darmesteter, II, 149.
7. Darmesteter, II, 148.

donné les cadavres aux oiseaux de proie [1]. On aurait pu, il est vrai, se faire scrupule aussi de souiller par le cadavre humain le vautour, qui appartient à la création d'Ormazd ; mais, comme on n'aurait pas pu l'empêcher de se repaître d'autres charognes, on a mieux aimé admettre qu'il s'employait à purifier la nature [2].

Actuellement l'exposition du cadavre à la tour du silence [3], qui doit avoir lieu de jour, se fait le plus tôt possible après la mort. La liturgie de l'Avesta prévoit un service de trois jours avant les funérailles [4], l'âme étant censée demeurer pendant trois jours auprès du corps et ne s'en aller que le quatrième jour au pont Cinvat subir le jugement de Mithra. Pendant trois jours un feu de bois odorants est entretenu dans la chambre où le mort a été mis avant d'être emporté au *dakhma* ; « de tout côté où le vent porte le parfum du feu, de ce côté le feu va tuer par milliers les daêvâ invisibles, les démons, engeances de ténèbres, les couples de Yatu et de Pairika [5] ». Ce lieu doit rester inoccupé pendant neuf jours en hiver et un mois en été ; une lampe est entretenue pendant ce temps-là, ainsi qu'un vase d'eau avec des fleurs renouvelées matin et soir. Durant les trois premiers jours, au commencement de chaque *gah* ou quart de jour, deux prêtres ou plus récitent avec les parents du mort la prière commune à Sraosha, — l'ange protecteur des esprits, qui fait aussi le compte des œuvres des hommes, les bonnes et les mauvaises [6], — la prière propre du *gah* et le *patet* à l'intention du défunt ; à la nuit on célèbre en l'honneur de Sraosha l'*Afrîngân* qui le concerne, éloge de Sraosha vainqueur des daêva et de la druj, avec d'autres prières qui sont pour la bénédiction de la maison [7]. Selon que la famille en fait les frais l'on célèbre au temple du feu soit un simple Srosh Darun, soit un Yasna, soit même un Vendîdâd [8], soit le tout. Rien de tout cela n'est prière propre pour les défunts, mais les rites sacrés sont censés pourvus

1. Sur les origines de la sépulture par exposition du cadavre, cf. *supr.*, p. 151, n. 5.

2. Henry, 99.

3. *Dakhma*. Voir Darmesteter, II, 155 ss.

4. *Vendîdâd*, viii, 9; Darmesteter, II, 121. Le Vendîdâd prévoyait même l'éventualité d'un délai plus considérable, un mois et plus, en hiver, « en attendant le temps où les oiseaux volent et les plantes poussent ».

5. *Vendîdâd*, viii, 80 (Darmesteter, II, 138). *Yatu* peut se traduire approximativement par « sorcier « et *pairika*, par « sorcière » (Wolff, 376) ; mais le sens pourrait être moins précis. Cf. Henry, 78-80.

6. Darmesteter, II, 152.

7. Darmesteter, *loc. cit.*

8. L'office du Vendîdâd est, pour le principal, un Yasna où s'intercale la lecture du Vendîdâd, rituel des lustrations.

d'une efficacité générale, et ils peuvent être utiles aux morts aussi bien qu'aux vivants.

A l'aurore du quatrième jour, l'âme du mort se présente au pont Cinvat, où elle va subir le dernier jugement par devant Mithra, qu'assistent Rashnu, le génie de la droiture, et Arshtât, le génie de la vérité [1]. On célèbre quatre Afringân, le premier en l'honneur des deux assistants de Mithra, le second en l'honneur du génie de l'atmosphère, où doit passer l'âme du défunt, le troisième en l'honneur de toutes les âmes saintes qui ont déjà passé par le même chemin, le quatrième à Sraosha. Durant les trois jours précédents la viande est interdite aux parents du mort, et jusqu'à ces derniers temps c'était la coutume de tuer, le quatrième jour, un mouton, dont on offrait la graisse au feu. Le même jour on fait présent d'aliments aux prêtres et aux pauvres pour le salut du mort. Sans doute n'est-il pas téméraire de reconnaître dans ces pratiques les débris d'un ancien sacrifice animal, coordonné à un repas qui consacrait la sortie du deuil observé pendant les trois jours précédents [2]. Ce sacrifice était originairement sans rapport avec l'idée du salut éternel. Ainsi assure-t-on dans le parsisme le salut des hommes.

L'orphisme avait une doctrine de la transmigration des âmes qui rappelle les croyances de l'Inde, et un système de purifications applicables aux morts qui n'est pas, quant au principe, sans analogie avec les pratiques du bouddhisme chinois, bien que celui-ci ne regarde pas la chair comme impure et ne conçoive pas précisément le salut comme une purification progressive. Mais on ne saurait dire quels étaient les rites spéciaux par lesquels les initiés aux mystères d'Orphée se flattaient de venir en aide à leurs parents défunts, en pratiquant ces rites à leur intention [3].

Un trait concernant les funérailles des prêtres d'Attis montre qu'on y faisait rappel de leur initiation. Les galles portaient les stigmates d'Attis, un tatouage spécial qui se pratiquait sur diverses parties de leur corps avec des aiguilles rougies au feu. Après leur mort on recouvrait de lames d'or ces signes gravés sur leur peau [4]. Mais on sait mal l'influence que, soit dans les mystères d'Attis, soit dans les autres mystères du paganisme gréco-romain, pouvait avoir la foi de ces mystères sur les rites de la sépulture et sur la considération des morts.

Le rituel de la mort et le culte des morts ont pris une place consi-

1. Darmesteter, II, 153.
2. Darmesteter, *loc. cit.*
3. Voir Rohde, II, 128.
4. Prudence, *Peristeph.* X, 1076-1085.

dérable dans le christianisme. Relevons seulement la forme qu'ils présentent dans le catholicisme romain.

On appelle derniers sacrements l'onction qui se fait sur les membres des moribonds, et la communion dernière qui leur est administrée. L'onction tient par ses origines les plus lointaines aux vieilles pratiques de la magie médicale. L'idée que les formules [1] font valoir est celle d'une purification suprême : en appliquant l'huile sainte le prêtre demande que par la vertu de l'onction et par la miséricorde divine soient remis les péchés qui ont été commis par la bouche, les narines, les yeux, les oreilles, les pieds, les mains. Mais la théologie enseigne que l'onction ne remet pas seulement les péchés, — pour éviter le conflit avec la pénitence, l'Église ayant proclamé la nécessité de la confession et de l'absolution, les théologiens disent que l'extrême-onction efface les restes (?) des péchés dans les chrétiens absous et peut suppléer la pénitence chez ceux qui sont incapables de recevoir ce sacrement, — mais qu'elle peut rendre la santé aux malades, s'il plaît à Dieu. C'est même cette dernière idée que fait surtout valoir la formule de consécration de l'huile par l'évêque dans la messe du jeudi saint [2]. La dernière communion s'administre en viatique et elle en porte le nom ; elle est donnée au moribond comme « provision de voyage » qui le gardera pour la vie éternelle [3].

De même que la liturgie avestique a souci de protéger le mort contre les entreprises des mauvais esprits, bien que son salut, en définitive, dépende seulement du jugement impartial que Mithra portera sur lui quand son âme arrivera au pont Cinvat, la liturgie catholique paraît préoccupée de défendre le mourant et le défunt contre les prétentions et les attaques de Satan et de ses satellites, quoique son sort éternel tienne uniquement à la sentence que rendra d'après ses mérites le souverain Juge. Dans les prières de la recommandation de l'âme, qui se disent auprès des agonisants, l'on confie le mourant à Dieu, aux anges, aux apôtres, aux martyrs, aux confesseurs, aux vierges, au Christ lui-même, pour qu'il échappe aux puissances des ténèbres et que soient confondus les ministres de Satan [4]. Toutefois c'est l'idée du jugement qui domine dans l'office

1. « Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid per auditum (visum, etc.) deliquisti. »

2. « Tua sancta benedictione sit omni ungenti, gustanti, tangenti, tutamentum mentis et corporis, animæ et spiritus, ad evacuandos omnes dolores, omnem infirmitatem, omnem aegritudinem mentis et corporis. » Formule ancienne, dans Duchesne, 313.

3. « Accipe viaticum corporis Domini nostri Jesu Christi, qui custodiat animam tuam in vitam æternam. »

4. « Commendo te omnipotenti Deo... Mitis atque festivus Christi Jesu tibi

des morts et dans le rituel des funérailles. Mais, comme il n'y aurait absolument rien à dire si l'on ne considérait que l'idée de l'inflexible justice, tout suppose, au contraire, que le juge peut être fléchi en faveur de celui qui se présente à son tribunal. On prie Dieu, dont l'attribut caractéristique est la miséricorde, de ne pas abandonner « aux mains de l'ennemi » l'âme qui vient de quitter la terre, mais de la confier aux anges pour qu'ils la conduisent en paradis [1]. Même le *Dies iræ*, dont la perspective est celle du jugement dernier, non celle du jugement particulier qui suit immédiatement la mort, n'hésite pas à faire demander grâce à Dieu et au Christ par le défunt lui-même en vue de cette échéance redoutable [2].

Le sacrifice de la messe s'adapte à la circonstance et devient un sacrifice de propitiation pour le mort. Il ne l'est pas qu'à l'occasion de la mort. L'Église catholique, en effet, a fini par admettre un état intermédiaire entre la vie présente et la béatitude finale : très peu de chrétiens entrent de plein pied par la mort dans l'immortalité bienheureuse ; la plupart ont à subir une épreuve plus ou moins longue de purification, une période de purgatoire. Les damnés entrent, tout de suite et sans rémission, dans les tourments éternels. Les élus, sauf une élite, sans être soumis à la transmigration comme dans les croyances de l'Inde et de l'orphisme, doivent traverser des souffrances purgatives qui achèvent d'expier les fautes commises sur la terre. Cette complication n'avait pas été prévue dans l'Évangile. Le Christ et les premières générations chrétiennes attendaient le prochain avènement du règne de Dieu, la fin du monde, le grand jugement et la résurrection des morts, tout au moins la résurrection des justes.

aspectus appareat... Ignores omne quod horret in tenebris, quod stridet in flammis, quod cruciat in tormentis. Cedat tibi teterrimus Satanas cum satellitibus suis », etc.

1. Oraison de la masse des funérailles : « Deus cui proprium est misereri simper et parcere, te supplices exoramus pro anima famuli tui N. quem hodie de hoc sæculo migrare jussisti : ut non tradas eam in manus inimici, neque obliviscaris in finem, sed jubeas eam a sanctis angelis suscipi, et ad patriam paradisi perduci; ut quia in te speravit et credidit, non pœnas inferni sustineat, sed gaudia æterna possideat. » Comparer la formule de l'absoute, qui se dit avant de conduire le corps au cimetière : « Non intres in judicium cum servo tuo, Domine... Non ergo illum tua judicialis sententia premat quem tibi verae fidei christianæ supplicatio commendat, ut quia in te speravit et credidit, non pœnas inferni sustineat sed gaudia æterna possideat. » La théologie enseigne que le jugement individuel s'accomplit au moment du décès ; mais la liturgie suppose encore que l'individu n'entre au pays de la mort et ne comparaît devant son juge que par l'inhumation.

2. Recordare, Jesu pie,
Quod sum causa tuæ viæ,
Ne me perdas illa die.

Entre le temps de la vie présente et l'éternité de gloire il n'y avait pas de place pour une situation provisoire. Saint Paul n'hésitait pas à dire que, le Christ arrivant, les morts ressusciteraient, et les vivants, lui-même, seraient transformés, tous entrant instantanément dans l'éclat et la joie de l'immortalité [1]. On opérait ici avec la croyance juive de la résurrection. Mais la croyance hellénistique à l'immortalité de l'âme péuétrait en même temps dans la tradition chrétienne ; et, l'idée de la parousie, de l'avènement glorieux du Christ pour le jugement dernier, cessant d'agir sur les imaginations à mesure que les années et les siècles s'écoulaient sans en amener la réalisation, c'est aux destinées de l'âme immortelle qu'il fallut songer. Entrait-elle, avant la résurrection dernière, dans lafélicité de Dieu ? On ne pouvait guère hésiter pour les martyrs et les saints. Quant aux gens du commun, il semblait plus difficile de leur octroyer sans sursis la plénitude du bonheur éternel. La foi populaire continuait de les traiter à peu près comme on traitait les morts ordinaires dans les religions nationales ; une distinction se faisait naturellement, comme dans toutes ces religions, entre ces morts et les morts honorés d'un culte personnel ; de son côté, la théologie pensa trouver que la béatitude complète ne pouvait être attribuée à des morts dont souvent l'existence était loin d'avoir été sans tache et que le pardon de l'Église n'avait parfois réconciliés avec Dieu qu'à leur dernier moment. Il fut donc admis que ceux-là n'étaient point reçus tout de suite dans la gloire des bienheureux, qu'ils étaient dans un état de souffrance expiatoire, et de plus qu'on pouvait les aider à en sortir. Une ingénieuse application du système de pénitence qu'on imposait aux vivants se fit aussi aux morts. Pour tel péché l'Église, au moyen âge, avait fixé telle peine et de telle durée ; de cette peine même le pénitent bientôt fut autorisé à racheter tout ou partie par des œuvres méritoires ou des pratiques de piété. On se figura les morts comme ayant à solder dans l'autre monde quantité de peines satisfactoires non subies en celui-ci, et l'on crut pouvoir les en racheter par les moyens qui servaient aux vivants. On pratiquait ce rachat pour soi-même par anticipation, en faisant des fondations pieuses, des dons aux églises et aux communautés. On le pratiqua de même à l'intention des morts. C'est ainsi que s'organisa un vaste système de réparation pour les âmes du purgatoire, et que parmi les œuvres satisfactoires la messe, qui, au cours des siècles, après avoir été le repas de la communauté chrétienne, le sacrement de son unité, l'acte essentiel de son culte, était devenue aussi un service de piété que les prêtres

1. I Cor. xv, 51-52 (I Thess. iv, 15-17).

pouvaient quodiennement célébrer aux intentions des particuliers, trouva sa place et une place prépondérante. Des messes furent célébrées, avec ou sans solennité, pour le repos de telle âme, pour lui mériter plus promptement son entrée au paradis des bienheureux. On avait commencé par demander cette grâce dans le mystère pour tous les morts en général, puis on avait célébré le mystère à l'intention de l'individu dans l'occasion de son trépas ; maintenant on réitérait cette célébration comme une œuvre pie qui faisait compensation dans telle ou telle mesure pour les châtiments que le mort devait subir en purgatoire. C'était, si on l'ose dire, le monnayage de la rédemption accomplie par le Christ.

Mais le christianisme traditionnel a d'autres morts que l'on prie et pour lesquels on ne prie pas. Le premier mort qu'il honora de l'apothéose fut son propre fondateur, et ce précédent, à le bien considérer, autorisait tout ce qu'on a pu voir ensuite. Dans la conception de Paul il n'y aurait pas eu lieu de prier non plus pour les justes associés à la gloire du Christ ; et tous les chrétiens étaient censés justes et saints. Dès lors que, la fin du monde ne venant pas, s'organisait, d'une part, sur la terre, une Église militante, exposée en elle-même et dans chacun de ses membres à toutes les vicissitudes de la condition humaine, et que, d'autre part, s'instituait pour la foi une Église triomphante, la cité des grands morts, apôtres et martyrs, associés à la gloire du Christ, il était inévitable que le culte populaire prît le Christ et ses compagnons de félicité comme des médiateurs, en fait comme des dieux secondaires jouant le rôle et tenant la place des dieux multiples et des morts puissants que connaissaient les anciennes religions. Le développement de ce culte n'est pas de notre sujet ; mais ce qui y appartient est la manière dont il s'est approprié le sacrifice chrétien. La cène, comme l'indique suffisamment son nom d'eucharistie, fut d'abord une action de grâce à Dieu pour le don du salut par le Christ ; ce fut presque aussitôt, on peut dire presque en même temps, le sacrement commémoratif de ce salut et le sacrement effectif de l'union des fidèles dans le Christ ; c'était donc un rite profondément efficace, une réalité mystique remplie de toutes les vertus vivifiantes qui caractérisent le sacrifice ; ce fut un sacrifice. On le célébra ainsi en commémoration des faits fondamentaux de la religion, de la résurrection d'abord, puis peu à peu des circonstances importantes de la vie du Christ ; et l'on en vint à le célébrer en commémoration et à l'honneur des martyrs et des saints, pour louer Dieu de la gloire qu'il leur avait donnée, et aussi pour se recommander auprès de lui de leur crédit et de leur protection. Le calendrier ecclésiastique s'est peu à peu enrichi et s'enrichit incessamment de

patrons nouveaux, les grandes personnalités dont l'Église s'honore et qu'elle veut honorer. Or, en faisant l'inscription des nouveaux saints dans son catalogue, qui a gardé le nom de martyrologe, parce que ce sont les martyrs des premiers temps qui y furent d'abord inscrits, l'Église leur assigne un jour de l'année où se fera leur commémoration, et pour ce jour elle a une messe, c'est-à-dire que, le fond de la liturgie eucharistique restant le même, — il ne varie pas dans ses parties essentielles ni, par conséquent, dans ses intentions générales, — le service divin de ce jour comportera une louange et un appel au bienheureux dont il s'agit. Comme le paganisme avait et a des jours de sacrifice pour ses dieux, le christianisme en a pour les faits saillants de la vie du Christ, pour ceux de la vie de Marie mère du Christ, et pour ses saints. Afin de n'en point oublier, elle a même un jour pour tous ses saints, comme elle en a un pour tous ses morts. Et le rapprochement de ces deux jours dans le calendrier n'est point accidentel. Les morts glorieux et les morts souffrants forment bien deux catégories distinctes, mais ils sont sortis de la même humanité rachetée ; les uns et les autres sont les morts de l'Église. La liturgie du sacrifice chrétien célèbre et implore les uns, supplie pour les autres, en attendant que sa vertu infinie ait introduit tous les croyants dans la béatitude où les a précédés le Christ. Et ces fêtes individuelles ou collectives des morts, nonobstant l'évolution des croyances, ne laissent pas de faire suite aux coutumes anciennes des cultes païens.

CHAPITRE V

LE SACRIFICE DANS LES RITES DE SAISON

Le grand intérêt de l'homme primitif est celui de sa subsistance, et sa considération est pour l'œuvre de la nature en tant que cette œuvre concerne la production des plantes, la multiplication et la croissance des animaux dont il se nourrit. Mais, l'œuvre de la nature, l'homme primitif ne la conçoit pas précisément comme naturelle, et il ne sait pas dans quelle mesure il peut ou non y aider. Il n'imagine pas qu'elle se fasse spontanément, et il se persuade qu'il y peut contribuer, non pas en la secondant, en y collaborant, mais en y intervenant à fond. en la produisant, ou plutôt il ne sait pas faire la différence entre seconder et produire, et il s'imagine produire en ne réussissant même pas, et pour cause, à faire ce qu'il faudrait pour seconder réellement. De là les rites par lesquels l'Arunta inculte pense pourvoir à la multiplication de son totem et faire venir la pluie en temps opportun. De là, quand on commence à cultiver la terre, les rites de semailles et de moisson ; et comme la vie tient, pour ainsi dire, à la marche des jours et au renouvellement des saisons, comme on perçoit l'influence de celles-ci et du soleil sur la végétation, de là les rites des solstices, par exemple, ou des équinoxes. C'est dans ces rites que triomphe la figuration liturgique. Car le mouvement de la végétation apparaît comme une alternative de vie et de mort, et celui des saisons comme un combat où le soleil aussi est alternativement vainqueur et vaincu. On ne rêve pas plus beau thème de figuration et de sacrifice. et ce thème a été bien rempli. Les sacrifices institués pour procurer le travail de la nature se célébreront ensuite en l'honneur des dieux qui sont supposés présider à ce travail, et comme un moyen établi par eux pour le promouvoir ; ayant toujours eu une signification sociale, ils deviendront des solennités nationales, et même les religions de salut éternel disposeront

dans le cadre des vieilles fêtes naturistes, devenues symboliques des mystères d'immortalité, leur poèmes liturgiques de rédemption.

I

Il convient de considérer comme rites de saison les plus primitifs les cérémonies totémiques des non civilisés, et les cérémonies totémiques ou non totémiques dont s'accompagnent régulièrement chez eux la chasse et la pêche. Sans être réglées par un calendrier bien exact ces cérémonies sont saisonnières en tant qu'elles sont périodiques et gouvernées par le cours des saisons ; par ailleurs elles ont le caractère d'actions sacrées, étant réglées par la coutume, censées douées de l'efficacité qui s'attache aux figurations rituelles, tendant à procurer aux hommes leur subsistance, tout en ménageant la perpétuité des espèces comestibles, qui ne sont point traitées comme simple matière d'alimentation, mais comme des puissances naturelles et quasi personnelles, — aussi personnelles que les hommes et leurs groupes, — en sorte que l'économie des rites n'apparaît pas seulement comme une magie qui agit sur les êtres naturels dans l'intérêt de l'homme, mais comme une ébauche de propitiation pour induire ces êtres à accepter, même à favoriser l'exploitation que l'homme fait d'eux pour son profit. Pas n'est besoin de citer ici l'infinie variété de ces rites, mais quelques exemples suffiront à montrer comment s'y rencontrent en forme rudimentaire les éléments du culte religieux et du sacrifice,

Les rites totémiques des Arunta sont éminemment instructifs à cet égard. Ceux qui concernent la pluie et le vent seront mentionnés un peu plus loin, comme préludant aux rites de pluie et aux rites solaires des peuples plus cultivés. Les rites qui concernent les totems comestibles sont coordonnés à la production de ces totems et ils en règlent l'usage. Les hommes du clan totémique et spécialement les anciens sont supposés posséder la vertu spéciale qui est requise pour l'efficacité de la mimique rituelle, véritable imitation du totem dont il s'agit, et les mêmes anciens président en quelque sorte à l'usage alimentaire du gibier ou de la plante-totémique, pour que cet usage soit permis et inoffensif aux hommes des autres clans.

L'emploi du sang humain dans certains rites est particulièrement significatif. Ainsi, dans telle cérémonie pour la multiplication des kangourous [1], des hommes du clan se saignent sur la place sacrée du

1. Strehlow, III, 1, 10 ; Spencer et Gillen, *Native Tribes*, 200 ss.

totem, où des germes, ou plutôt des esprits ou des individus kangourous, sont supposés résider invisiblement : il n'est pas douteux que ce soit pour animer et vivifier les kangourous, les amener à l'être visible qui les met à la disposition du chasseur. L'effusion rituelle du sang n'est pas précisément une offrande à l'esprit des kangourous, mais un tel rite, pour une pensée plus active et plus créatrice de mythologie, deviendrait facilement un don efficace et une forme de supplication à quelque esprit, père ou mère du gibier.

Avant de procéder à la cérémonie, les anciens du clan et les figurants mangent un peu de kangourou cuit et se frottent le haut du corps avec de la graisse de kangourou : l'objet de cette communion, comme celui du déguisement et de la mimique rituelle, est évidemment de renforcer dans les hommes du clan la vertu de l'espèce à la multiplication de laquelle ils vont procéder. Tant s'en faut que ce soit une communion divine, mais c'est déjà une communion mystique, la communion à une force, à un esprit. Et l'on voit pareillement ce que pourra devenir une telle communion dans une religion plus évoluée.

Après quelque temps, quand la saison de la chasse est arrivée, les anciens du clan pourvoient à la livraison du totem, comme si les autres membres de la tribu n'avaient pas le droit d'y toucher sans leur permission : un ancien, avant d'envoyer les jeunes gens à la chasse, mange un peu de la chair d'un kangourou, puis quand les chasseurs sont revenus, la distribution des animaux tués se fait par les anciens du clan à tous les hommes du campement. Les anciens agissent donc comme prêtres du kangourou ; l'un d'eux a goûté ce qu'on pourrait appeler assez justement les prémices de la chasse, et le reste a été abandonné au libre usage de la tribu. Les anciens sont comme les représentants de l'esprit kangourou, traitant pour ainsi dire avec la tribu les affaires de leur espèce mystique.

Grâce à l'identité mystique du clan et de l'espèce totémique, ils sont des kangourous, et comme les prêtres de l'esprit kangourou, et cet esprit même, incarné en homme. Ailleurs, chez les demi-civilisés, le régime des prémices se fondera sur des participations analogues, ou bien, chez des non civilisés ou des demi-civilisés, en dehors du totémisme, la façon de propitiation que nous voyons se faire ici aux gens du totem, la sorte de juridiction qui leur est reconnue sur l'emploi de leur espèce mystique, concerneront les animaux eux-mêmes, gibier ou poisson, c'est-à-dire leur esprit ou l'esprit de leur espèce, ou encore quelque chef ou magicien dont le pouvoir mystique sera l'équivalent de celui qui appartient aux chefs de clans totémiques chez les Aruntas.

Un mythe australien peut aider à saisir le genre de participations mystiques sur lesquelles se fondent non seulement le totémisme, mais l'action sacrée en général, les sacrifices et les sacrements, spécialement les sacrifices de saison, qui sont, à certains égards, les sacrifices typiques dans les cultes anciens : c'est le mythe de Murtu-murtu chez les Warramunga[1]. Murtu-murtu est la personnification du rhombe sacré. Or, on raconte que Murtu-murtu était sorti de terre au lieu dit Kalkara ; son corps était rond, — parce qu'il affectait la forme du rhombe, — et Murtu-murtu n'avait au sommet de la tête qu'une touffe de cheveux,-- c'est-à-dire la corde qui sert à manœuvrer le rhombe. — Il passait son temps à exécuter des cérémonies sacrées en faisant le bruit du rhombe qu'il était. Cependant deux Chiens sauvages, — deux hommes-chiens, — attirés par ce ramage, vinrent jusqu'à lui et, voyant que le bruit sortait de sa bouche, se précipitèrent sur lui, le mirent en pièces et lancèrent ses débris dans toutes les directions. Et voici que les morceaux de Murtu-murtu, en fendant l'air, avaient la résonance du rhombe ; et partout où ils tombaient surgissaient des *nanantha*, qui sont les arbres dont on fait les rhombes chez les Warramunga. Les hommes-chiens dans leur fureur essayèrent bien de mordre les arbres pour détruire l'esprit de Murtu-murtu qui était en eux ; mais ils ne réussirent point à les entamer ; les arbres poussent toujours, et l'on continue d'en faire les murtu-murtu. — Il n'y a ici qu'une idée ; mais cette idée n'est-elle pas déjà celle d'un sacrifice humain où un individu, mystiquement identifié à une espèce naturelle, serait mis en morceaux, pour que, de ces éléments dispersés, l'espèce en question se multiplie abondamment ? Et Murtu-murtu est rhombe, arbre, homme, prêtre, esprit, dieu, et il pourrait être matière de sacrifice en toutes ses incarnations. Du principe de ces participations mystiques nous ne trouverons ailleurs que trop d'applications.

Le primitif a l'humilité de ne pas se croire, comme nous, supérieur en toutes choses aux animaux dont il vit. Ainsi s'expliquent les précautions qu'il prend pour ne pas les offenser[2]. Ce respect s'étend même aux végétaux. Sans attribuer précisément à ces êtres naturels une âme immortelle, dont il ne se croit pas lui-même doué, il leur prête ce qu'il s'attribue, une façon de double ou d'esprit, espèce d'idée ou d'ombre qui survit à l'individu, et image ou demi personnification de son espèce. C'est pourquoi le sauvage ne tue pas, en général, les bêtes sans nécessité, et quand il les tue, même et quelquefois surtout

1. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 274, 435.
2. Cf. Frazer, *Spirits of the corn and of the wild*, II, 208.

s'il s'agit d'animaux qui, à l'occasion, ne l'épargneraient pas, tels, par exemple, que les crocodiles, il s'arrange de façon à dégager sa responsabilité, à conserver la bienveillance de ceux qu'il a tués. Le traitement fait en divers lieux aux crocodiles est très instructif à cet égard [1]. Au Kamtchatka [2] l'on fait excuse et offrande à toute bête que l'on tue, voulant ainsi prévenir la défiance des animaux de la même espèce, dont on suppose que l'intérêt commun est de défendre celle-ci. Les Ostiak rendent un culte particulier à l'ours qu'ils ont tué, lui disant, pour détourner ailleurs sa vengeance, qu'il a été tué par les Russes [3].

Le culte de l'ours est commun en Sibérie et chez les Aino du Japon et de Sakhaline. Les Aino [4] se livrent passionnément à la chasse de l'ours ; mais ils lui font toutes sortes d'excuses quand ils l'ont tué, gardent son crâne précieusement et lui présentent des offrandes. Ils élèvent, en vue d'un sacrifice solennel, l'ourson qu'ils ont capturé. En temps voulu, l'on invite parents et amis pour le sacrifice du « cher être divin » ; on adresse à la bête, avant de la mettre à mort, un discours d'excuse, lui expliquant qu'on va la « renvoyer à ses père et mère » ; la tête est mise à part, et quand la viande est cuite, on offre à la tête, c'est-à-dire à l'ours lui-même, une assiette de sa propre chair et des autres éléments du repas ; on l'invite, quand il aura été auprès de ses père et mère, à revenir pour un sacrifice ultérieur ; l'assiette de l'ours et le reste des chairs sont consommées par toutes les personnes présentes ; on ne laisse que les os. Ces égards qu'on a pour la tête et les os de l'ours sont en rapport avec l'idée de son retour à l'existence [5].

Les Aino de Sakhaline prétendent envoyer au dieu de la forêt l'ours qui est ainsi sacrifié, et ils chargent ce messager de représenter au dieu tous leurs besoins [6] : c'est un perfectionnement accidentel du rite précédent, une ébauche d'économie religieuse avec un dieu providence et un médiateur. Une fête analogue de l'ours est célébrée annuellement en janvier chez les Gilyak de la Sibérie orientale [7] ; les hommages rendus à la bête avant qu'on la tue et après qu'elle est tuée sont pour conjurer la colère de son esprit ; les os sont enterrés dans la forêt, et le crâne déposé dans un jeune arbre

1. Voir Frazer, II, 209 ss.
2. Frazer, II, 222.
3. Frazer, *loc. cit.*
4. Frazer, II, 180 ss.
5. Cf. Frazer, II, 256.
6. Frazer, II, 188.
7. Frazer, II, 190 ss.

fendu à cet effet, peu au-dessus du sol. Les Aino sacrifient des aigles dans les mêmes conditions que les ours, et en général ils croient que les esprits des animaux tués à la chasse ou sacrifiés se réincarnent ultérieurement [1]. Les rites de l'ours ne font qu'intensifier une pratique dont il se fait application à tout gibier. Mais on peut voir ici comment a pu naître le culte d'animaux dont on se nourrissait, et comment, d'autre part, le meurtre rituel de la bête a pu devenir un sacrifice en l'honneur d'une divinité quand l'esprit de l'espèce a pris une consistance personnelle en se détachant des individus animaux, pour devenir, par exemple, « le dieu de la forêt » ou se confondre avec lui.

Au Togo, chez les Ewe, le chasseur rend un culte aux os des animaux qu'il a tués, mangeant igname nouveau à leur intention quand revient la fête des ignames, et se recommandant à leur bienveillance pour la chasse de leurs frères [2].

Chez les Baganda, le chasseur qui tuait un buffle construisait pour la tête décharnée de la bête un petit sanctuaire en dehors de son jardin ; c'est là que les chairs de la tête devaient être mangées, et que l'on faisait au buffle mort une libation de bière ; faute de ces rites, l'esprit du buffle aurait joué quelque mauvais tour au chasseur dans sa prochaine expédition [3]. Inutile de dire que l'esprit du buffle était censé attaché à sa tête ; on vendait cependant les cornes aux magiciens, qui en faisaient des fétiches. On procédait autrement pour l'éléphant [4] : l'esprit de l'animal étant censé attaché au nerf de la défense, on coupait ce nerf et on l'enterrait, ayant bien soin d'en marquer la place, parce que, si un chasseur avait marché dessus, l'esprit de l'éléphant mort l'aurait fait tuer à la première occasion par un autre éléphant, — originairement on a pu très bien croire que ce serait le même éléphant revenu. — Les Baganda prenaient l'ivoire, mais il se faisaient scrupule de manger la chair de l'éléphant mort, et ils la vendaient aux gens des tribus voisines. La coutume, qui était assez fréquente chez ce même peuple, d'offrir au dieu de la chasse les os des animaux capturés [5], procédait sans doute de la réserve qui était faite primitivement de ces os pour procurer la réincarnation des bêtes qu'on avait mangées.

Les Esquimaux qui habitent vers le détroit de Behring croient que les esprits des bêtes marines s'attachent à leurs vessies ; ils ont donc

1. Frazer, II, 199.
2. Spieth, 139.
3. Roscoe, 289, 448.
4. Roscoe, 447.
5. Roscoe, 450.

soin de mettre celles-ci en réserve jusqu'à l'époque d'une fête annuelle qui se célèbre en l'honneur de tous les animaux qui ont été pris, et au terme de laquelle on réintègre toutes les véssies dans la mer par un trou pratiqué à travers la glace, afin que les bêtes puissent revivre et qu'on les reprenne [1]. Le cérémonial de la fête est fort compliqué ; les danses où l'on imite les gestes des animaux sont un charme pour les attirer et les prendre. La continence est d'obligation pour tous les participants, et les personnes du sexe féminin, sauf les jeunes filles impubères, ne doivent point approcher des vessies, sans doute pour n'en point détourner les esprits. Une sorte de purification à la flamme se pratique après la danse, et aussi pour les hommes qui sont allés jeter les vessies dans l'eau. Cette purification rappelle celles qui ont lieu un peu partout à l'occasion des funérailles. Le traitement des vessies comme partie principale ou vitale à laquelle s'attache l'esprit de la bête, avec son avenir, son retour à l'existence, fait pendant à la réserve du crâne, ou des os, ou de telle autre partie de l'animal, chez d'autres peuples. Cette réserve, quand elle s'appliquera au sang, par exemple, pourra devenir la part du dieu dans le sacrifice. Et la Loi mosaïque elle-même ne dit-elle pas que « la vie est dans le sang [2] », c'est-à-dire, au fond, que l'on s'abstient de prendre le sang pour n'absorber point l'esprit des animaux, un esprit que l'on ne craint pas de supposer en affinité avec celui de Dieu ?

Il est tout naturel que le poisson soit traité par les tribus qui vivent de pêche comme le gibier par celles qui vivent de chasse. En beaucoup d'endroits l'on ne s'inquiète guère que de bien traiter le premier poisson pris. Les Maori de la Nouvelle-Zélande le rejettent simplement à l'eau en le priant d'engager les autres à se laisser capturer [3]. On a surtout des égards pour le premier poisson de la saison, mais c'est que ce poisson compte pour tous, pour l'espèce. Chez les Indiens de l'Amérique du Nord qui habitent le littoral de l'Océan Pacifique, le saumon est pour quelques tribus la grande ressource alimentaire, et l'on fait fête au premier saumon, qui est préparé et mangé avec une solennité particulière [4]. On cite telles tribus où l'on rejette à l'eau les arêtes des saumons, afin qu'ils puissent revivre [5]. Si l'on ne traitait pas les poissons avec considération, les pêches ultérieures ne seraient point fructueuses. Chez les Karok de Californie [6],

1. Frazer, II, 247.
2. Lév. xvii, 11 ; *supr.*, p. 48.
3. Frazer, II, 252.
4. Frazer, II, 253.
5. Frazer, II, 254.
6. Frazer, II, 255.

la pêche du saumon a toutes les apparences d'une fonction religieuse. Au printemps, lorsque le saumon commence à remonter la rivière Klamath, les Karok exécutent la danse du saumon, afin d'avoir une bonne pêche. L'un d'eux, dit le *Kareya* ou « l'homme dieu », s'en va dans les montagnes, où il reste à jeûner pendant dix jours, en guise de purification préliminaire à l'acte important qu'il doit accomplir ; à son retour les gens se sauvent pendant qu'il va prendre le premier saumon, qu'il en mange une partie et fait brûler le reste au feu sacré de l'étuve ; quand ces rites ont été dûment exécutés, la pêche peut commencer. Peu s'en faut, comme on voit, que ce premier saumon ne soit traité en offrande de prémices, et par le ministère d'un personnage qui est comme le prêtre de ce culte. Chez les Indiens de la rivière Columbia [1], des règles spéciales s'imposent pendant les dix premiers jours de la pêche : le saumon ne doit pas être fendu en travers, ni bouilli, ni vendu sans que le cœur ait été retiré, ni gardé pour le lendemain : il doit être rôti et mangé le jour même ; le cœur ne doit pas être mangé par un étranger ; c'est pourquoi l'on retire le cœur du poisson que l'on vend, afin de le faire rôtir et de le manger soi-même. Faute de ces précautions au début de la saison, le poisson manquerait dans la suite. Ce traitement des prémices est donc pour assurer l'abondance de la pêche.

Les rites dont s'accompagne à Madagascar la pêche de la baleine ont été précédemment cités [2]. Les Malgaches n'osent point attaquer les grosses baleines, et pour atteindre les petites, ils adressent une sorte de conjuration à la mère baleine : « O baleine ! O baleine ! donne-moi ton enfant, donne-moi ton enfant, je te ferai présent d'argent, d'huile » etc. S'ils réussissent à capturer une jeune baleine, « ils en demandent humblement pardon à la mère, exposent que c'est la nécessité qui les pousse à lui tuer sa progéniture et la supplient de s'en aller au large pendant la chasse, afin que ses sentiments maternels ne soient pas douloureusement affectés par le spectacle qui lui causera tant de chagrin. » On fait cuire à part les ailerons et du riz pour les enfants. La baleine est partagée ensuite entre tous les hommes de l'endroit ; mais avant qu'on procède à ce partage, on frotte le cou de la baleine avec de l'huile et on lui met un collier de verroteries ; après quoi un orateur célèbre l'heureuse pêche, louant Dieu qui permet de prendre les baleines, blâmant le diable, qui voudrait empêcher de les prendre, vantant le harponneur qui a pris l'animal, recommandant finalement d'offrir une part à Dieu en reconnaissance, et une au diable pour l'apaiser.

1. Frazer, *loc. cit.*
2. *Supr.*, p. 41.

On s'est demandé [1] quels termes malgaches pouvaient correspondre aux mots « Dieu » et « diable » dans cette relation, qui remonte à la fin du XVIIIe siècle. La pensée de l'orateur a été européanisée, et, pour être dans la logique des rites, le discours n'a pas dû être originairement autre chose qu'un panégyrique de la baleine, avec excuses à la mère, qui était aussi bien la mère des baleines que la baleine-mère. La préoccupation essentielle est de pouvoir s'approprier la baleine prise, sans compromettre le succès des pêches ultérieures. Des rites analogues existent pour la pêche à la tortue [2], et on les observe parce que, si l'on y contrevenait, les tortues abandonneraient le littoral. On ajoute, il est vrai, qu'un grand sacrifice à Andrianahary (Dieu) serait l'unique moyen de les faire revenir ; mais l'idée de ce moyen, comme le recours à Dieu dans le rite précédent, est certainement moins ancienne que les rites de la pêche et que l'idée qui a présidé à leur institution.

Ce pauvre culte des animaux, naïf et intéressé, auquel on pourrait comparer les coutumes de certains peuples adonnés à la vie pastorale, par exemple les Toda, qui habitent les monts Nilgiri dans l'Inde méridionale, chez qui le traitement des troupeaux de vaches constitue un véritable rituel et l'on peut dire tout le culte religieux [3], contient, tant pour les croyances que pour les pratiques, les rudiments d'un culte de dieux, soit dieux animaux, soit dieux présidant à la multiplication de la vie animale et de toute vie sur la terre. On tuait les bêtes par nécessité, avec tous les égards qu'elles semblaient mériter, en s'excusant de la liberté grande, et en s'arrangeant, en pensant s'arranger de telle sorte que l'utilisation des individus n'offensât point l'espèce, ne lui fît point de tort et parût même la conserver, les esprits des espèces animales tendant ainsi à devenir des esprits protecteurs et bienveillants pour les hommes qui en vivaient. Des concepts et des habitudes contractés en cet état d'enfance aucun groupe humain ne s'est débarrassé d'un seul coup ; on les a seulement peu à peu transformés et amendés.

Il est vrai que le traitement fait aux animaux par les non civilisés n'est pas toujours favorable et que parfois on ne se propose pas de gagner leurs esprits par la douceur, mais de les dompter par la violence. Quand les Esquimaux de l'Alaska ont tué un renard, ils lui coupent les tendons des jambes afin qu'il ne puisse pas revenir [4]. Jadis, quand les Aino, allant à la chasse, tuaient un renard pour

1. Van Gennep, 257.
2. Van Gennep, 286-289.
3. Voir Rivers, *The Todas* (Londres, 1906).
4. Frazer, II, 267.

commencer, ils avaient soin de lui lier fortement le museau, de peur que l'esprit de ce renard n'allât signaler aux autres bêtes l'approche des chasseurs [1]. Les Gilyak de l'Amour arrachent les yeux des phoques tués par eux, de peur que leurs victimes ne puissent les reconnaître et ne ruinent la chasse aux phoques [2]. On a pu voir que les moyens de rigueur se rencontrent aussi bien, chez les non-civilisés, dans le traitement de leurs morts, avec lequel celui des animaux tués présente une conformité si étroite qu'il est inutile d'y insister. Mais les procédés de contrainte ou de ruse se rencontrent pareillement dans le traitement des esprits et parfois jusque dans celui des dieux. Cette considération ne fait donc point préjudice à ce qui vient d'être dit sur le rapport initial de ce traitement des animaux avec la religion.

II

Tout comme les rites de chasse et de pêche, et même plus directement, les rites par lesquels les non-civilisés se flattent de contrôler le régime des pluies, du vent, du soleil, rentrent dans la catégorie des rites de saison.

On n'a que l'embarras du choix entre les nombreux rites de pluie qui ont eu ou qui ont cours encore chez les non-civilisés, et dont quelques-uns mêmes se sont perpétués dans les coutumes des peuples chrétiens. Certains rites des indigènes de l'Australie ont été signalés plus haut, dans le chapitre de la figuration rituelle [3]. Il suffit de rappeler le rite arunta, dont les figurants imitent la pluie de deux manières, les uns en simulant le mouvement des nuages et le bruit de l'eau qui tombe, les autres en faisant couler leur sang de telle sorte que leur urètre semble lâcher la pluie, cependant qu'ils chantent la pluie pour la faire tomber [4]; le rite kaitish, où se remarquent l'utilisation de pierres que l'on frotte d'ocre rouge, succédané du sang, l'emploi de l'eau versée sur ces pierres, qui sont censées contenir les esprits d'anciens faiseurs de pluie que l'on rappelle ainsi à leur office, le geste du magicien jetant du duvet blanc en l'air pour faire des nuages et imitant le cri du pluvier pour amener la pluie [5]; enfin le rite anula, qui est déjà presque un véritable sacrifice, puisqu'on y tue

1. Frazer, *loc. cit.*
2. Frazer, *loc. cit.*
3. *Supr.*, p. 62.
4. Strehlow, III, 1, 132.
5. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 294.

un petit serpent, représentant l'esprit de la pluie, caché dans un lac, et qui crache en l'air pour faire venir l'arc-en-ciel et la pluie [1]. Un peu partout se retrouvent, et les fournitures pour les nuages et la pluie dans les plumes, l'eau, le sang, et les pierres de pluie que l'on abreuve pour faire tomber l'eau du ciel, et les bêtes de pluie, que l'on tue pour crever les nuages, et même les conceptions enfantines du phénomène de la pluie, urine [2] ou crachat [3], que les faiseurs de pluie envoient d'en haut, et l'association des morts à l'œuvre de la pluie, qui est un fait assez commun, conséquemment significatif, dans l'histoire des religions. La multiplicité et la variété de ces rites s'expliquent par le grand besoin qu'on avait de la pluie à peu près partout, et qui la faisait aisément considérer comme une sorte de principe de vie universelle.

Les plumes de prière, qui tiennent une si grande place dans le rituel des Zuñi [4], sont fourniture de nuages, qui est mise à la disposition des morts faiseurs de pluie. Ici la prière proprement dite, qui fait totalement défaut dans les rites australiens, où ne se rencontrent guère que des incantations, s'associe à l'offrande, et l'offrande elle-même tend à s'interpréter symboliquement; mais, à l'origine, les plumes des Zuñi étaient ce qu'est le duvet du magicien kaitish, un moyen magique de faire des nuages, et elles n'ont pas tout à fait cessé de l'être. On dit que les plumes de prière sont un moyen de convoyer aux dieux le souffle des prières, qui, associé au souffle des dieux, fait les nuages [5]; explication un peu artificielle, vu que les plumes sont par elles-mêmes en affinité avec les nuages et le vent. C'est sur les plumes que les faiseurs de pluie s'élèvent dans le ciel [6]. Le duvet a la même signification que les plumes [7]; duvet et plumes pourraient figurer spécialement la neige [8]. Il est telle occasion où les Zuñi font de la fumée simplement pour faire des nuages [9]; et les Tarahumares du Mexique brûlent de même, au mois de mai, quantité d'herbes,

1. Spencer et Gillen, 314.
2. A cette idée doit se rattacher l'emploi des prépuces, reliques de la circoncision, chez les Dieri, dans les rites de pluie. Cf. Howitt, 396. Sur des indices de la même conception dans l'antiquité préhellénique, voir A. Reinach, art. *Thémis*, dans *Revue de l'hist. des religions*, mai-juin 1914, p. 336.
3. Le rite de cracher la pluie existe chez les Mara d'Australie. Spencer et Gillen, 313.
4. Sur les plumes de prière (*telikinawe*), voir Stevenson, 171-172.
5. Stevenson, 120.
6. Stevenson, 21.
7. Stevenson, 600.
8. Cf. Hérodote, IV, 31.
9. Dans les cérémonies du solstice d'été. Stevenson, 158.

recouvrant tout leur pays de fumée, pour mettre des nuages au ciel et avoir de la pluie [1].

En Nouvelle-Calédonie, où les morts s'occupent aussi de la pluie, l'on a un moyen fort simple de les appliquer à leur fonction quand il y a lieu [2] : les vivants faiseurs de pluie se barbouillent entièrement de noir et s'en vont déterrer un mort dont ils emportent les os dans une caverne, les rassemblant et suspendant le squelette au-dessus de feuilles de taro ; puis ils répandent sur le squelette une certaine quantité d'eau qui retombe sur les feuilles ; l'esprit du mort est ainsi mis en mesure et en demeure de produire la pluie. Ce rite est purement magique, bien qu'il concerne le travail d'un esprit. Un autre rite néocalédonien, apparenté à celui-ci, permet de saisir sur le fait la transformation du rite dit magique en rite dit religieux. En quelques régions de la Nouvelle-Calédonie le recours aux ancêtres pour la pluie se fait avec une certaine solennité [3] : on offre des provisions abondantes aux ancêtres devant leurs crânes dans le lieu sacré ; devant ces mêmes crânes on dispose des pots remplis d'eau, et dans chaque pot une pierre sacrée qui a l'apparence d'un crâne ; le faiseur de pluie prie les ancêtres d'envoyer la pluie désirée ; puis il monte sur un arbre et agite une branche qu'il a en main, afin de faire assembler les nuages. Le rite magique se complique ici de prière, comme chez les Zuñi. De plus, il semble que l'on se soit fait scrupule de verser l'eau sur les crânes et qu'on les ait remplacés par les pierres pour la partie magique du rite, les vrais crânes recevant seulement le culte religieux. Mais le rite simple qui a été cité en premier lieu a toute chance d'être plus ancien que ce rite complexe. En soi, l'emploi de pierre comme lieu de l'esprit s'accorde fort bien avec le rite magique, ainsi qu'on a pu voir par l'exemple australien des Kaitish.

Il n'est aucunement impossible qu'un rite de pluie se cache à moitié dans le curieux récit légendaire, et plutôt mythique, du livre des Rois, où l'on voit Élie luttant avec les prophètes de Baal pour conjurer la sécheresse qui depuis plusieurs années désole Israël [4] : les hommes de Baal invoquent leur dieu en se tailladant les membres pour faire couler leur sang, et leur dieu ne daigne pas répandre en allumant le feu du sacrifice qu'ils ont préparé ; Élie arrose abondamment l'autel de Iahvé, où le feu s'allume à la prière du prophète pour consumer l'holocauste ; ainsi les prophètes de Baal sont vaincus, et on les extermine ; puis un petit nuage paraît, qui grandit, s'épaissit et se répand

1. Frazer, *The Magic art*, I, 249.
2. Frazer, I, 284 ss.
3. Frazer, I, 285.
4. I Rois, xviii, 20-46.

en pluie torrentielle. On peut dire que l'eau versée sur l'autel est pour rehausser le miracle du feu spontané ; mais cette idée pourrait bien être secondaire, et le trait de l'eau répandue avoir été coordonné, tout comme la prière d'Élie, à l'obtention de la pluie. Élie par l'eau a réalisé, au nom de Iahvé, la pluie que ses adversaires, au nom de Baal, n'avaient pu réaliser par le sang.

Cette interprétation est d'autant plus vraisemblable que le rite de pluie a subsisté dans la liturgie de Jérusalem jusqu'à la ruine du temple[1]. Chacun des sept jours que durait la fête dite des Tabernacles, au mois de tishri, qui était le premier de l'année civile, un prêtre descendait à la fontaine de Siloé pour y puiser de l'eau dans une urne d'or ; il rentrait, au son des trompettes, par la porte dite des Eaux, et, quand il avait traversé la cour extérieure du temple, il était accueilli par le chœur des lévites au chant du verset : « Vous puiserez l'eau en joie aux sources du salut[2]. » L'eau était ensuite mêlée à du vin, et, pendant que les prêtres faisaient grand fracas de trompettes, elle était répandue dans un bassin d'argent d'où elle s'écoulait par un canal souterrain qui aboutissait à la vallée de Cédron. Ce n'est donc pas sans cause que Plutarque[3] a comparé la fête des Tabernacles aux Dionysies. Avec un peu de bonne volonté l'on y reconnaîtrait jusqu'au miracle de l'eau changée en vin. Toujours est-il que cette cérémonie est bien caractérisée comme rite de pluie, de pluie fécondante pour les semailles et la vigne, et le bruit des trompettes y intervient même en simulacre d'orage.

On ne doit pas oublier que certaines libations d'eau consacrée, dans le rituel avestique du Iasna, apparaissent comme un véritable rite de pluie. La même remarque est à faire sur les rites brahmaniques du soma.

Les indigènes d'Australie ne sont pas les seuls humains qui fassent encore de la pluie avec leur sang. Il y a un canton d'Abyssinie où les gens avaient coutume de se battre village contre village pendant une semaine au mois de janvier pour avoir de la pluie ; Menelik voulut le leur défendre ; mais, la pluie ayant manqué l'année suivante, les clameurs furent telles qu'on dut leur permettre deux jours de combat sanglant[4].

Les pierres de pluie se sont rencontrées aussi dans le vieux monde.

1. Benzinger, art. *Tabernacles*, dans *Encyclopædia biblica*, IV, 4880, d'après la Mischna, tr. *Su ca*.

2. Is. xii, 3. Texte récent, et qui pourrait contenir une allusion au rite

3. *Symp* IV, 6. Plutarque, d'ailleurs, ne mentionne que les repas sous les tentes de feuillage, les rameaux portés à la main et les trompettes.

4. Frazer, I, 258.

Rome avait son *lapis manalis* que l'on promenait en cas de sécheresse prolongée. On peut douter que cette « pierre dégouttante » ait représenté le char du tonnerre [1] ; si elle était censée fermer, sans doute comme couvercle d'un *mundus*, la porte par où les morts passaient pour sortir des enfers [2], elle était plutôt originairement en rapport avec les défunts, et c'est avec eux qu'elle aurait influé sur le régime des pluies. On ignore si cette pierre était arrosée quand on voulait de l'eau [3], selon que le suggère l'étymologie du mot *manalis*, et qu'il est ordinaire en pareil cas. Ainsi, dans un village de Samoa [4], une pierre était soigneusement gardée comme représentant le dieu de la pluie ; en temps de sécheresse, les prêtres s'en allaient en procession la plonger dans une rivière. A Sagami, au Japon, il y a une pierre sur laquelle il suffit de jeter de l'eau pour qu'elle produise la pluie [5]. Des exemples analogues se rencontrent un peu partout. Il en existait même et il en subsiste plusieurs en France, les saints qui donnent la pluie quand on plonge leurs statues dans l'eau se trouvant, en somme, dans la même situation que l'ancêtre kaitish qui continue de faire de la pluie quand sont arrosées les pierres dans lesquelles, sans doute à cause de leur forme, on dit que se sont transformées ses moustaches. Telle a été la ténacité de l'association établie dès les âges primitifs de l'humanité entre les âmes des défunts, les pierres qu'on suppose être leur siège, et le régime des pluies.

Une tribu voisine du lac Albert Nyanza, les Wahuma, possède un rite complexe où le sang d'une victime animale s'adjoint à l'emploi de la pierre de pluie [6]. Le magicien se sert d'une pierre noire aussi large que la main ; il la dépose dans un vase où il met de l'eau, des plantes broyées, le sang d'une chèvre noire, un faisceau d'herbes magiques ; de cette mixture il fait aspersion vers le ciel. La couleur noire de la pierre et de la chèvre n'est aucunement indifférente au rite. Le noir est la couleur des nuages qui donnent la pluie ; c'est cette couleur qui fait de la pierre une pierre de pluie, et de la chèvre une bête de pluie. L'emploi de victimes noires est, en effet, très fréquent dans ces sortes de sacrifices pour la pluie, qui, pris dans

1. Hypothèse de Wissowa, 121.
2. Paul, p. 128, dans Roscher, II, 2309.
3. On ne sait rien du rite si ce n'est que la pierre était « remuée », — « tunc movetur, cum pluviæ exoptantur ». Varron, fragm cité Roscher, II, 2308, — processionnellement « traînée » en ville par les pontifes, — « quam cum propter nimiam siccitatem in urbem pertraherent, insequebatur pluvia statim ». Paul, *loc. cit.*
4. Frazer, I, 304.
5. Frazer, I, 305.
6. Frazer, I, 250.

leur signification propre et originelle, ne concernent aucun dieu, mais sont comme l'immolation d'un animal qui incarne la pluie ou l'esprit de la pluie. On le contraint à rendre la pluie que virtuellement il contient.

Le rituel brahmanique indique comme rite de pluie le sacrifice d'un cheval noir, qui doit être conduit vers l'est et qu'on tourne la tête à l'ouest ; avant que l'animal soit immolé, le sacrifiant doit le frotter avec une étoffe noire jusqu'à ce qu'il hennisse, ou s'ébroue, ou bien qu'il lâche son urine ou ses excréments ; l'un ou l'autre de ces incidents est signe de pluie [1]. On peut croire que le rite est ancien et qu'il n'a pas toujours été coordonné au service des dieux.

Chez les Wambugwe, tribu bantou de l'Afrique orientale, un rite analogue n'a pas d'autre objet que ce qui est pour nous son effet magique. Lorsque le féticheur veut faire de la pluie, il amène au grand soleil un mouton noir et un veau noir, les conduit sur le toit de la hutte commune, leur ouvre l'estomac et en jette le contenu dans toutes les directions : ce liquide spécial est censé contenir la vertu de la pluie. Le féticheur met ensuite de l'eau et certaine médecine dans un vase : si le charme a réussi, l'eau bout et l'on est assuré que la pluie viendra [2]. En même occurrence, les Wagogo de l'Afrique orientale allemande tuent, sur les tombeaux des ancêtres, poules noires, mouton noir et bœuf noir : le faiseur de pluie lui-même s'habille de noir pendant la saison des pluies [3]. Ici le rite magique paraît se compliquer d'un recours aux ancêtres, comme il arrive souvent ailleurs. Les Angoni, tribu zoulou au nord du Zambèze, sacrifient un bœuf noir pour la pluie et un bœuf blanc pour le beau temps, le bœuf blanc étant, comme tel, un animal de lumière [4]. A cette coutume on peut comparer l'offrande du cheval noir et celle du cheval blanc qui se faisaient à mêmes fins dans l'antiquité japonaise [5].

On ne peut se flatter de démêler partout les participations mystiques sur lesquelles se fondent ces sortes de sacrifices, et qui peuvent être fort complexes. Ainsi chez les Zuñi se pratique annuellement, au solstice d'été, un sacrifice de tortues qui sont considérées certainement comme des animaux de pluie ; mais, les morts étant faiseurs de pluie, les tortues sont censées incarner les ancêtres faiseurs de pluie, à moins qu'elles ne soient les doubles des Zuñi vivants [6]. Si

1. Hillebrandt, *Ritual-Lit.*, 120.
2. Frazer, I, 290.
3. Frazer, *loc. cit.*
4. Frazer, I, 291.
5. Aston, 287.
6. Cf. Stevenson, 156-161 ; Hubert et Mauss, *Mélanges*, v-vii.

l'intention de ce sacrifice paraît assez simple, sa signification mystique ne l'est pas du tout.

Les anciens Grecs sacrifiaient volontiers, en rite de pluie, des boucs et des chèvres noirs; du moins la fréquence de ces victimes dans les sacrifices de Dionysos et d'Artémis semble-t-elle pouvoir s'interpréter en ce sens [1]. On ne nous dit pas la couleur des béliers dont des jeunes gens revêtaient la peau toute fraîche pour aller invoquer Zeus dans la grotte du Pélion, au plus fort de l'été, en cas de sécheresse prolongée. Mais il n'est pas douteux que le bélier, en cette occasion, ait incarné plus ou moins l'esprit de la pluie, puisque les hommes béliers étaient alors des hommes de pluie [2].

Le Zeus du mont Lycée en Arcadie était un dieu de pluie, et en même temps, à ce qu'il semble, un dieu des loups ou un dieu loup, dans le culte duquel se perpétuèrent des sacrifices humains jusqu'aux derniers temps du paganisme. Le rite de pluie, que décrit Pausanias, était d'ailleurs fort simple [3] : il y avait en haut de la montagne une source dite Hagno ; le prêtre venait réciter des prières sur l'eau, — on peut supposer que c'étaient d'antiques formules d'incantation plutôt que des prières, — puis il offrait les sacrifices accoutumés et agitait la surface de l'eau avec une branche de chêne ; on dit que de l'eau agitée s'élevait un brouillard, qui se faisait nuage et répandait sur l'Arcadie la pluie souhaitée. Pausanias s'est interdit de dire en quoi consistaient les sacrifices de Zeus Lykaios : il est probable que le sacrifice humain faisait partie du rite de pluie. Les anciens racontent que celui qui mangeait de la victime devenait loup pour neuf ans [4], et sans doute cette croyance tient-elle à ce que le sacrifice était en même temps un rite de pluie et un rite d'initiation [5] par lequel on participait à la nature du dieu loup, on devenait son prêtre, c'est-à-dire homme de pluie ; d'où l'on peut inférer que la victime elle-même, qui paraît avoir été un enfant, représentait aussi le loup et incar-

1. Cf. Gruppe, *Gr. Myth.*, 822. Comparer le sacrifice de chien noir pour la pluie en certaine région montagneuse du Japon. Aston, 287.

2. Cf. Gruppe, 247-248 ; Farnell, I, 95, 154, n. 83 *b*.

3. Pausanias, VIII, 38 et 24, où l'on voit ce qu'est le sacrifice, institué par Lycaon, dont Pausanias s'est interdit de décrire le rite quand il vient à en parler directement.

4. Cf Pausanias, VIII, 2.

5. C'est ce qu'on peut inférer du passage cité de Pausanias, où il est dit que, selon l'opinion populaire, depuis le temps de Lycaon un homme a toujours été changé en loup au sacrifice de Zeus Lykaios. Ce loup redevenait homme au bout de neuf ans s'il ne mangeait de nouveau chair de victime humaine. L'indication des neuf ans ferait supposer l'existence d'un sacrifice à périodicité régulière, auquel se rattachait l'initiation, indépendamment des sacrifices occasionnels, pour sécheresse extraordinaire.

nait l'esprit de la pluie. Il semble que de tels sacrifices aient eu lieu dans les temps anciens ailleurs encore que sur le mont Lycée : le mythe d'Athamas voulant immoler son fils Phryxos pour conjurer une sécheresse, et la singulière coutume, attestée par Hérodote[1], de sacrifier l'aîné de cette famille s'il mettait le pied dans le prytanée, témoignent que le sanctuaire de Zeus Laphystios, à Halos en Béotie, avait connu des sacrifices humains qui étaient coordonnés à des rites de pluie, comme ceux de Zeus Lykaios.

Les Aztec sacrifiaient aux dieux de la pluie des quantités d'enfants, et ils auguraient d'autant mieux du sacrifice que les enfants pleuraient davantage[2] : d'où il résulte que les enfants, figurant aussi bien les dieux de la pluie, étaient pour eux animaux ou esprits de pluie au même titre que les bêtes de couleur noire l'étaient chez d'autres peuples et que les enfants l'ont été dans le culte de Zeus Lykaios.

Comme on avait des rites pour produire la pluie, on en avait aussi pour la faire cesser. Chez les Arunta, comme dans l'antique Israël, l'arc-en-ciel est censé amener la fin de la pluie ; c'est pourquoi, pour arrêter la pluie, on célèbre le rite de l'arc-en-ciel, qui est d'ailleurs une simple figuration[3]. Lorsque le chef de la pluie chez les Kaitish célèbre son rite, il figure l'arc-en-ciel sur un bouclier, mais il tient caché ce bouclier jusqu'à ce qu'on ait assez de pluie; alors il le met au jour pour amener le beau temps[4]. Le grand serpent mythique Wollunqua, chez les Warramunga, est un esprit de l'eau, qui paraît avoir une influence sur la pluie; le rite, très caractéristique, par lequel les gens de son clan détruisent l'image en terre de leur totem[5], est certainement un rite de contrainte pour prévenir l'excès des pluies ou le débordement de l'étang au fond duquel Wollunqua est censé résider. On n'est pas surpris de trouver en beaucoup d'endroits le feu employé dans les rites destinés à arrêter l'eau ; ainsi, chez les Anula d'Australie, on expose au feu un bâton de bois vert que l'on agite ensuite contre le vent[6]. Toutefois les rites pour arrêter la pluie ont eu moins de développement que les rites positifs de la pluie, et ils se rattachent plutôt

1. Hérodote, VII, 197.
2. Sahagun, 86.
3. Strehlow, III, 1, 133. Les mythes de déluge sont originairement en rapport avec des mythes et des rites de pluie. Un mythe arunta (Strehlow, I, 25-28) fait périr dans un déluge occasionné par deux d'entre eux les premiers faiseurs de pluie. Le sens attribué à l'arc-en-ciel dans Gen. ix. 12-16, s'explique aisément si l'arc-en-ciel opère ou marque la fin de la pluie.
4. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 294.
5. Spencer et Gillen, 232-238, 246-247. Cf. *supr.*, p. 63.
6. Spencer et Gillen, 315.

par l'intention aux rites éliminatoires de fléaux qu'aux rites de saison.

Les hommes incultes croient pouvoir gouverner les vents et les astres, à commencer par le soleil, comme ils se flattent de gouverner la pluie.

Le mythe relatif à l'origine du clan du Vent, chez les Warramunga [1], paraît supposer un rite ancien de conjuration du vent par le rhombe sacré : l'ancêtre du clan, voyant de loin venir le Vent, craignit qu'il ne lui prît son rhombe, et quand le Vent fut tout près, l'homme saisit son rhombe et coupa le Vent en deux ; et comme il rencontra encore le Vent en un autre endroit, il extermina le Vent en le frappant de son rhombe. Dans certaines îles des détroits de Torrès, le magicien, pour produire le vent, fait tourner le rhombe [2]. Les Yakoutes de Sibérie emploient, selon les occasions, pour la pluie ou pour le vent, le bezoard, la pierre trouvée dans l'estomac de certains animaux. La pierre, autour de laquelle on a enroulé un crin de cheval, est fixée à un bâton, et pour faire le vent, il n'y a qu'à agiter le bâton en récitant une incantation ; s'il veut un vent frais pour neuf jours, le magicien doit préalablement plonger la pierre dans le sang d'un oiseau ou d'un quadrupède, puis présenter le bâton au soleil en lui faisant faire trois tours en sens inverse de la marche de celui-ci [3]. Le rite des Indiens Haida réalise les conditions d'un sacrifice magique : l'homme qui veut obtenir un vent favorable jeûne, puis tue un corbeau, le flambe au feu, l'emporte au bord de la mer et lui fait effleurer par quatre fois la surface de l'eau dans la direction où il souhaite que le vent souffle ; il jette le corbeau derrière lui, le ramasse, le dépose au pied d'un sapin, tête tournée dans la direction du vent désiré ; tenant ouvert le bec du corbeau au moyen d'une baguette, il demande un bon vent pour un certain nombre de jours, et il s'en va enveloppé dans sa couverture jusqu'à ce qu'il rencontre un autre Indien qui lui demande pour combien de jours il a voulu le vent [4]. Rite d'interprétation facile : le corbeau est pris comme oiseau de vent, comme incarnant l'esprit de vent, et par son moyen le vent est comme capté et dirigé au gré de l'opérateur.

Ces recettes pour produire le vent ou pour l'arrêter sont très variées. L'antiquité les a connues aussi bien que les non civilisés de nos jours. L'outre d'Éole n'est probablement pas qu'un mythe, le mythe même devant être fondé sur quelque pratique de magie [5].

1. Spencer et Gillen, 444.
2. Frazer, I, 324.
3. Frazer, I, 305, 319.
4. Frazer, I, 320.
5. Comparer les pratiques modernes citées dans Frazer, I, 326.

On n'a pas seulement voulu porter secours au soleil à l'occasion des éclipses, où il semblait avoir besoin urgent d'être aidé, mais pour l'accomplissement ordinaire de sa fonction. L'homme inculte n'est point capable de comprendre comme nécessaire le retour périodique des saisons, même la révolution quotidienne du jour et de la nuit, et cette nécessité lui apparaît d'autant moins qu'elle est masquée pour lui par la variété des circonstances où les phénomènes se reproduisent [1]. En cas d'éclipse, les Indiens Ojibway, supposant que le soleil s'éteignait, lançaient en l'air des flèches enflammées, pour le rallumer [2]. Au Kamtschatka on sort le feu des huttes en priant le soleil de briller de nouveau [3], ce qui associe la prière au concours magique. Dans les temps anciens, l'empereur de Chine et les princes ses vassaux se présentaient en armes pour délivrer le soleil éclipsé ; le Fils du Ciel battait le tambour du tonnerre et tirait d'un arc spécial pour ce cas [4]. Les Aztec de Mexico ne manquaient pas cette occasion de sacrifier des victimes humaines [5] : ils immolaient des captifs ayant peau et cheveux blancs, comme il convenait pour rendre à l'astre sa lumière; ils faisaient grand bruit de chants et d'instruments dans les temples; leur crainte, en cas d'éclipse totale, était que le soleil ne revînt pas, et que les démons ne se missent à manger les hommes dans les ténèbres. La même crainte inspirait le grand rite du feu nouveau, au terme du cycle de cinquante-deux ans [6]. L'économie de ce rite, où l'on voit régénérer le soleil par le feu et par le sacrifice humain, témoigne que l'on pensait rajeunir l'astre et par le moyen du feu et par la vie des hommes, une affinité étant censée exister entre l'un et l'autre. Le mythe de création qui a été cité plus haut [7] est très significatif à cet égard. La vie de la plupart des individus sacrifiés était ainsi offerte au soleil pour son réconfort, puisque la forme ordinaire de l'immolation consistait dans l'arrachement du cœur de la victime, que le prêtre aussitôt élevait vers le soleil.

L'*agnihotra* brahmanique, libation de lait qui se fait matin et soir au feu, paraît devoir s'interpréter en rite solaire, et l'on cite tel texte d'après lequel le soleil ne se lèverait pas si l'offrande du matin n'était pas faite [8]. Chaque année les Rhodiens précipitaient dans la

1. Cf. Frazer, *The dying God*, 266-268.
2. Frazer, *The magic art*, I, 311.
3. Frazer, I, 312.
4. *Li ki*, c. v, *Tseng tzeu Wenn*, a. 2, 1 ; *Tcheou li*, xii, 11 ; xxxi, 34 ; xxxvii, 44.
5. Sahagun, 477.
6. Sahagun, 288-289, 489-493.
7. *Supr.*, p. 20.
8. Hillebrandt, 74, 109-111 ; Oldenberg, *Religion du Véda*, 91 ; *Satapatha-*

mer un quadrige en l'honneur du soleil[1] : c'était pour renouveler son équipage, que l'on supposait fatigué. Les sacrifices de chevaux que faisaient au soleil les Spartiates[2], les Perses[3], les Massagètes[4], étaient sans doute à même fin. Comme les Rhodiens jetaient les chevaux dans la mer d'où le soleil paraissait sortir à son lever et où il paraissait rentrer à son coucher, les Spartiates les sacrifiaient sur le mont Taygète, derrière lequel le soleil disparaissait chaque soir[5]. Pausanias dit que le pic sur lequel avait lieu le sacrifice était consacré au soleil. Les chevaux et les chars que les rois de Juda vouaient au soleil[6], probablement à l'imitation de l'Assyrie, devaient être à même intention.

Il va sans dire que, chez les peuples primitifs, on a des recettes pour arrêter ou retarder le soleil aussi bien que pour le faire marcher, et qu'on possède aussi en certains lieux des recettes pour gouverner la lune[7].

III

Une corrélation s'établit naturellement entre tous ces rites, les opérations de chasse et de pêche, les cueillettes de grains et de fruits étant en rapport avec le cours des saisons et la révolution des jours. Le rapport se fait plus étroit quand l'homme soigne des troupeaux, quand il travaille la terre et la cultive, parce que le pâturage et l'élevage ont leurs périodes, et que la culture du sol, la croissance de la végétation, la récolte de ses produits ont aussi leurs époques, avec un labeur constant et varié. Bien que l'homme alors doive plus à son initiative, il ne croit pas pouvoir disposer arbitrairement ni du bétail, ni de la terre, ni de ses dons, et il imagine des conditions, nullement expérimentales, dont est censée dépendre la fécondité de son bien et de son travail. Un trait essentiel de ces observances, remarquable par son universalité, mérite d'être considéré d'abord et à part, c'est la

Brahmana, trad. Eggeling, I, 328. Même signification essentielle paraît s'attacher au rite du *pravargya*, qui s'est conservé dans la liturgie du soma. Hillebrandt, 134-136 ; Oldenberg, 382.

1. Festus, p. 181, *ap.* Stengel, *Opferbräuche*, 155, n. 1. Cf. S. Reinach, *Cultes*, IV, 43.

2. Pausanias, III, 20, 5.

3. Xénophon, *Cyrop.* VIII, 3, 24 ; Pausanias, *loc. cit.*

4. Hérodote, I, 216 ; Strabon, XI, 8, 6.

5. Frazer, I, 316.

6. II Rois, xviii, 11.

7. Voir Frazer, I, 316-319.

consécration des prémices. L'espèce de réserve que nous voyons se faire chez les Arunta d'Australie dans la distribution des totems comestibles, les moyens employés dans les rites de chasse et de pêche pour ménager les espèces animales et assurer leur avenir, ont ici leur pendant, soit dans la simple consécration d'une partie des produits, consécration qui peut affecter diverses formes, y compris celle de sacrifice sanglant quand il s'agit d'animaux et d'hommes, — car certains peuples ont assimilé strictement la production humaine à la production animale, — soit dans la consécration sacrificielle d'un équivalent, d'une victime animale ou humaine qui, chez les peuples agricoles, incarnait ou personnifiait l'esprit de la végétation ou la moisson.

Il importe beaucoup moins ici d'énumérer et de décrire les différents rituels de prémices que d'en déterminer la signification, nonobstant la difficulté que présente l'interprétation d'un rite dont les formes varient à l'infini.

Parmi ces formes il en est qui de prime abord sembleraient à peu près dépourvues de sens religieux. Souvent les prémices des grains, fruits ou légumes, sont apportées au chef et apparaissent ainsi à l'homme moderne comme un système primitif de contributions, ce qu'elles sont en effet. Mais elles ne sont pas qu'une façon d'impôt. Comme les rites de prémices s'accompagnent généralement d'un interdit préalable, il est également facile de supposer [1] que l'interdit a été porté par les chefs comme une mesure de protection pour empêcher qu'on ne compromît la récolte en y touchant avant la maturité. Cette idée n'est pas non plus dépourvue de fondement, mais pas davantage elle n'épuise le sens de la pratique. On a pu voir que, dans les rites totémiques des Arunta, les chefs de clan reçoivent une façon de prémices et règlent la distribution des totems comestibles [2]. Ils font ainsi, non précisément comme chefs d'hommes, mais comme représentants mystiques du totem. Le cas des chefs qui ailleurs reçoivent les prémices paraît être analogue. Au fond, c'est la considération mystique des choses qui règle les conditions de leur usage, et les chefs sont les interprètes autorisés de ces conditions, faute de quoi les produits naturels manqueraient au besoin des hommes. Une récolte prématurée du grain, par exemple, compromettrait la moisson suivante, mais le résultat n'est pas imputé à la mauvaise qualité de la semence; c'est pour avoir été traitée contrairement à son gré que la plante ne rend plus. Les motifs de l'interdit

1. Avec Mac Culloch, art. *Firstfruits*, dans Hastings, VI, 43.
2. *Supr.*, p. 203.

ne sont donc pas originairement ceux d'une utilisation purement rationnelle, ce sont précautions prises à l'égard de l'esprit qui est dans la plante, qui est la plante même ou plutôt qui est son idée, sa personnification. Il en va de même pour tous les autres cas où les prémices ne sont pas matière d'oblation, mais seulement de consommation rituelle et sont mangées en cérémonie soit par les prêtres, soit par les particuliers eux-mêmes. Le rite est la condition du libre usage ultérieur, parce qu'il a été conçu en vue de cet usage même, comme une façon d'en garantir la sécurité par le traitement fait aux prémices représentatives de la plante en sa production annuelle. La plante jouit d'une sorte de consécration naturelle, par la considération superstitieuse qu'elle inspire à l'homme ignorant, et c'est de là que procèdent et l'interdit préliminaire et le rite de prémices dont l'efficacité s'étend à toute la provision que les prémices représentent.

Les Indiens Salish et Tenneh, dans l'Amérique du Nord, qui n'en sont pas encore à cultiver les plantes, adressent des prières aux nouveaux fruits avant de les manger; ils invoquent spécialement l'esprit des framboises avant de couper les jeunes tiges de framboisiers qui servent à leur nourriture, et ils font de même avant de procéder à la cueillette des fruits; tout le monde ferme respectueusement les yeux pendant la prière; après quoi on mange en commun une petite quantité de tiges qui ont été préparées, ou de framboises qui ont été préalablement cueillies pour la circonstance; on est persuadé que si ces rites n'étaient pas bien observés, les esprits des framboises seraient mécontents et la récolte tournerait mal [1]. Il y a donc ici une propitiation de la plante, tout à fait parallèle à celle qu'on vient de voir pratiquer pour le gibier ou le poisson. Les Aino du Japon appellent le millet « divine céréale », et, avant que le millet nouveau soit livré à la consommation, les anciens en fabriquent quelques gâteaux devant lesquels ils adorent, louent, remercient et invoquent le millet lui-même; après quoi ils se partagent un gâteau entre eux et le mangent [2].

Dans certains districts des Célèbes, un prêtre intervient pour semer et aussi pour moissonner le premier riz, qu'il prépare et distribue à chacun; cette part étant ainsi mangée, on peut disposer de la récolte [3]. Chez les Kayan du centre de Bornéo, il faut qu'une prêtresse, avant qu'on mange du riz nouveau, touche avec un instrument magique le visage et la poitrine de tous les membres de chaque famille; après quoi chacun mange quelques grains de riz et boit un peu d'eau [4]. Tout

1. Frazer, *Spirits of the corn*, II, 80-81.
2. Frazer, II, 52, 83.
3. Frazer, II, 54.
4. Frazer, II, 54-55; cf. I, 184.

cela se fait par égard pour l'âme ou les âmes du riz, auxquelles la maîtresse de maison ne laissera pas de faire prière et même offrande propitiatoire toutes les fois qu'elle viendra au grenier prendre du riz pour l'alimentation de la famille. Des rites analogues existent en certaines tribus de l'Inde [1].

Chez les Cafres du Natal et du pays des Zoulou on ne mange des fruits nouveaux qu'après une fête de nouvel an qui se célèbre en fin décembre ou commencement de janvier [2]. La fête a lieu au kraal du roi avec accompagnement de danse. Le rite final est dit « consécration du peuple » : on fait cuire dans de grands pots toutes sortes de grains et de fruits, avec la chair d'animaux sacrifiés ; quand ce mélange est cuit à point, le roi lui-même en place un petit morceau dans la bouche de chaque homme ; par cette espèce de communion, l'individu est sanctifié pour toute l'année, il peut user de sa récolte. On pense que celui qui ne participerait point à ce rite mourrait, et il serait en danger d'être tué s'il venait à être découvert. Les pots dont on se sert ne sont employés que pour cette occasion. Un magicien allume, pour la circonstance, un feu nouveau par friction de bois qui appartiennent au chef et qui ne servent aussi que ce jour-là.

De tels rites sont observés pour eux-mêmes, mais il est aisé de comprendre comment le moindre développement de la religion permet de les associer à un hommage de remerciement, quand on ne considère plus les plantes comme jouissant d'une sorte de personnalité autonome, mais comme étant le produit de puissances distinctes et personnifiées. La majeure partie des rites de prémices se présentent en effet comme des oblations que l'on fait aux esprits ou aux dieux qui les ont donnés. Mais avant de citer quelques-uns de ces rites d'oblation, il convient d'observer que les interdits qui s'attachent à la récolte nouvelle, l'importance qui appartient à l'interdit et aux rites de prémices, les conséquences fâcheuses qui sont censées résulter de la violation de l'interdit et de la négligence des cérémonies, cessation des récoltes, maladies des hommes, ne semblent point en rapport avec la notion des prémices offertes, mais avec celle des prémices représentatives de la récolte et traitées comme une sorte de puissance qu'on utilise avec tous les égards et les précautions qui conviennent pour ne la point irriter. C'est pourquoi ensuite la stérilité du sol et les maladies ou la mort sont censées résulter de la négligence des anciennes coutumes.

L'offrande des prémices peut se faire séparément ou bien avec

1. Frazer, II, 55.
2. Frazer, II, 64-65.

accompagnement d'autres offrandes, surtout de sacrifices animaux qui sont eux-mêmes compris en oblation et qui n'ont pas de signification spéciale concernant les grains ou fruits et leur reproduction, à la différence des sacrifices proprement agraires dont il sera question bientôt. L'offrande peut d'ailleurs se combiner avec tel des rites précédemment cités où n'intervient pas l'idée d'oblation.

Ainsi, dans l'ancienne religion chinoise, le Fils du Ciel faisait régulièrement offrande de toutes les prémices à ses ancêtres dans leur temple, mais il en mangeait lui-même avant ses sujets, et quand il en avait mangé, l'interdit qui pesait sur l'espèce offerte était levé pour la population de l'empire [1] ; le Fils du Ciel dégustait donc le premier tous les grains nouveaux en leur saison, comme les chefs ou les magiciens des non civilisés, et en même qualité de personnage autorisé à traiter sans risque les esprits du grain pour que le commun des hommes puisse user ensuite de la récolte sans inconvénient ni dommage. L'offrande aux ancêtres procède d'une autre idée ; elle suppose que les ancêtres ont contribué au don du grain ; il convient de prélever leur part sur la récolte, une part qui sera représentative du tout et moyennant laquelle on leur en fera hommage ; la vertu du grain retournera ainsi à ceux qui l'ont donné, pour les fortifier eux-mêmes et aussi les mettre en disposition favorable pour l'avenir.

Au Japon il y avait une fête annuelle des prémices de la moisson [2], qui consistait principalement dans l'offrande du riz et de la bière de riz (*saké*). Cette fête revêtait une solennité particulière à chaque changement de règne, parce que le nouveau mikado était lui-même inauguré, consacré dans sa fonction, par l'accomplissement du rite. La préparation de la fête et la fête elle-même s'accompagnaient d'une figuration nombreuse et assez compliquée, mais toute en rapport avec le grain, avec le riz et la bière de riz. C'était la fête du riz. Et il est assez curieux que la tradition hésite touchant la destination de l'offrande : on ne sait si l'oblation s'adressait à la déesse Soleil ou bien à tous les dieux. Bien que le trait n'est rien d'extraordinaire dans le Shinto, on peut penser que l'idée d'offrande n'était pas très nette à l'origine. Toujours est-il que le riz était présenté comme « divine nourriture », le mikado lui-même déposait le riz devant le coussin préparé pour la divinité, aspergeait ce riz de saké, et finalement s'unissait à la divinité en mangeant du riz de l'oblation.

On pourrait citer indéfiniment les rites de simple offrande aux morts ou aux dieux. L'idée dominante est qu'on leur rend ce qu'ils ont

1. *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. 3, 18, prémices du blé ; a. 4, 34, prémices des fruits nouveaux ; a. 5, 11, prémices des graines oléagineuses ; 37, prémices du riz.
2. ASTON, 268-277.

donné, qu'on doit leur faire d'abord leur part, qu'on ne doit pas manger avant eux de leurs présents, ou bien qu'on s'en trouvera mal ; il arrivera même que la moisson, à raison de l'interdit préliminaire à l'oblation, sera considérée comme impure tant que le rite d'offrande n'aura pas été accompli. L'impureté remplace l'espèce de consécration qui appartient d'abord aux produits naturels considérés en eux-mêmes, et elle s'associe à l'interdit. Ces rites se sont d'ailleurs inégalement développés chez les différents peuples, et l'on pourrait même citer tel peuple relativement avancé, comme les Baganda, chez qui les rites de prémices ont à peu près disparu, si toutefois il ne vaut pas mieux dire que les anciens rites pour le traitement des végétaux comestibles y sont tombés en désuétude, au lieu de se transformer en système d'oblations.

Une forme simple d'offrande est celle qui se rencontre chez les Ewe du Togo pour la récolte des ignames. Voici, par exemple, comment les choses se passent au sanctuaire d'Anyigba, l'esprit de la terre [1] : avant la fête les chefs apportent au prêtre chacun deux morceaux d'ignames; le prêtre y adjoint le sien et présente le tout dans la demeure de l'esprit ; il fait l'offrande en disant : « Aujourd'hui l'igname de vie est venu à la ville ; voici ta part ; prends et mange. Tu dois manger avant que nous mangions. Qu'aucun de ceux qui mangeront de l'igname aujourd'hui n'en éprouve douleur ! » Le prêtre laisse l'offrande sur place, et, retourné chez lui, il fait cuire de l'igname nouveau, y mêle de l'huile, et en dépose des morceaux dans sa cour et dans sa maison : nouvelle offrande qui s'adresse évidemment à tous les dieux ou esprits de la demeure. Ces rites accomplis, chacun peut manger l'igname récolté. Le prêtre d'Adaklu, un esprit de montagne, dit au dieu en faisant l'offrande du nouvel igname : « Nous te servons le premier ; tu dois manger avant nous, pour que nous n'ayons pas mal au ventre ni à la tête [2]. » L'offrande aux autres esprits des sanctuaires locaux se fait dans des conditions analogues. On voit que le rite est censé rendre inoffensif pour les Ewe l'emploi alimentaire de l'igname.

La Loi mosaïque prescrivait d'apporter les prémices de la moisson et des fruits au temple de Jérusalem [3] ; mais il n'est pas douteux qu'avant la réforme de Josias cette offrande se faisait régulièrement et obligatoirement aux sanctuaires locaux, un tel rite n'étant d'ailleurs aisément praticable qu'à cette condition. Tant que l'offrande

1. Spieth, 60 ; cf. Frazer, II, 58-62.
2. Spieth, 71.
3. Ex. xxiii, 19 ; xxxiv, 26 ; Lév. ii, 12 ; xxiii, 10-14 ; Deut. xviii, 4 ; xxvi, 1-11.

des prémices n'avait pas eu lieu, les grains et fruits nouveaux étaient sous l'interdit, comme atteints d'impureté. Le prophète Osée, décrivant la situation qui sera celle d'Israël sur la terre de la captivité, laisse clairement voir le sens de cette oblation et sa raison d'être : « Ils ne feront point à Iahvé de libations de vin, et ils ne lui prépareront pas leurs sacrifices. Leur pain sera comme le pain de deuil : ceux qui en mangeront seront impurs. Car leur pain sera pour eux, il n'entrera pas à la maison de Iahvé [1]. » Si le traitement des prémices dans les cultes primitifs a pour objet de désacraliser en quelque façon les produits naturels, par une sorte de concentration qui détourne de la masse l'esprit de l'espèce, il n'en va plus de même ici. Ce qui ailleurs était une consécration positive devient une sorte de consécration négative, une impureté ; et cette impureté, pas plus que la sainteté positive, ne résulte uniquement de l'interdit préliminaire ; dans un cas comme dans l'autre, l'interdit se justifie essentiellement par la considération mystique des choses de la nature, il en est, si l'on peut dire, la reconnaissance officielle ; par elle-même, la récolte, au point de vue israélite, est comme livrée aux esprits de la nature, c'est-à-dire, au fond, à elle-même, à ses propres esprits ; en tout cas, étant sous l'interdit, elle est aussi impure au regard de Iahvé, par rapport à son culte et à ses fidèles, que les morts et ce qui les concerne. L'offrande des prémices se trouve donc être une véritable consécration par laquelle la récolte, soustraite aux influences impures, est donnée à Iahvé ; la consécration se concentre, du reste, dans la part du Dieu, et la masse, simplement dégagée de son impureté naturelle, devient pure et inoffensive pour l'usage commun. On sait que la Loi rattache l'offrande de la première gerbe à la Pâque [2], l'offrande des premiers pains à la Pentecôte [3], et l'offrande des premiers fruits à la fête des Tabernacles [4].

Il arrive que l'offrande des prémices par laquelle est levé l'interdit soit comprise en manière d'expiation générale, la levée de

1. Os. IX, 4.

2. Lév. XXIII, 10-14. Un holocauste d'agneau d'un an se joint à la présentation de la première gerbe. Si ce sacrifice officiel fait suite à une coutume ancienne, l'agneau aurait été d'abord victime de moisson, incarnant l'esprit du grain. Mais l'holocauste a pu être prescrit en vertu de la systématisation rituelle.

3. Lév. XXIII, 15-20. Les pains fermentés restent au prêtre. L'oblation s'accompagne d'un holocauste de sept agneaux, un jeune taureau et deux béliers, sans compter un bouc en expiation et deux agneaux en victimes de paix. Ces immolations diverses n'ont rien d'un sacrifice agraire et n'ont pas non plus grande chance de faire suite à un tel sacrifice.

4. Deut. XXVI, 1-11 ; cf. Lév. XXIII, 39-42.

l'interdit alimentaire s'élargissant en élimination de souillure et de péché. Tel était le cas des Indiens Creek, pour qui la fête des prémices était la principale cérémonie de l'année [1]. Cette fête se célébrait en juillet ou en août quand le grain était mûr, et nul n'aurait mangé un grain avant la fête. C'était le renouvellement de l'année ; on se faisait vêtements neufs et vaisselle neuve ; on se purifiait et on jeûnait, prenant même un vomitif pour que le nouveau grain trouvât place nette ; mais on prétendait en user ainsi pour purger le corps de tout péché. Tous les feux du village, même celui du temple, étaient éteints et nettoyés ; après quoi, le prêtre allumait par friction de deux morceaux de bois le feu nouveau, qui était mis sur l'autel et qui était censé expier tous les péchés passés, sauf pourtant le meurtre Le prêtre prenait dans une corbeille de fruits nouveaux quelques échantillons de chaque sorte, qu'il frottait de graisse d'ours et qu'il offrait avec un peu de viande au bienveillant et saint esprit du feu, — qu'on peut supposer apparenté de fort près au soleil, comme chez d'autres indigènes de l'Amérique du Nord. — On emportait de ce feu dans les huttes et l'on préparait des fruits nouveaux que l'on cuisait avec de la graisse d'ours, l'assaisonnement indispensable en cette circonstance. La fête durait huit jours, pendant lesquels la continence était strictement observée. Finalement tout le monde se frottait d'argile blanche et se baignait en eau courante ; au sortir du bain l'on était purifié de tout le mal qu'on avait pu faire antérieurement. Cette combinaison de l'expiation avec l'oblation des prémices se rencontre aussi bien et même plus fréquemment dans les cultes où le rite de prémices s'associe où se confond avec un sacrifice sanglant. Ce qu'il importe de noter est la facilité avec laquelle les idées d'impureté et de péché s'attachent à l'interdit préliminaire, et l'idée d'expiation ou de purification au rite de prémices et à la levée de l'interdit.

On rencontre chez certains peuples l'offrande des premiers-nés des animaux domestiques. La Loi mosaïque avait systématisé cette oblation, l'appliquant au premier-né de chaque femelle et l'étendant même à l'âne, animal domestique, mais qui n'était ni mangé ni sacrifié, et qui n'était offert que par substitution, moyennant rachat [2]. L'idée qui domine ces prescriptions est que le dieu d'Israël, pourvoyant à la multiplication des troupeaux, comme il pourvoit à la multiplication des hommes, possède tout droit sur sa création et pourrait se la faire sacrifier tout entière, mais qu'il condescend à à n'en recevoir qu'une partie, pour la reconnaissance de son droit

1. Frazer, II, 72-75. Coutumes analogues chez les Indiens Yuchi, Seminole Natchez. Frazer, II, 75-80.

2. Ex. XIII, 2, 15 ; XXII, 29 ; XXXIV, 19 20.

absolu, les premiers-nés des animaux sacrifiables lui étant en réalité sacrifiés, et en holocauste, c'est-à-dire entièrement, sans que les sacrifiants y aient part, et les premiers-nés de l'âne, aussi ceux de l'homme, étant rachetés, c'est-à-dire offerts seulement en équivalent. Une telle conception n'a rien de primitif. Elle représente centralisés, intensifiés, objectivés, érigés en droit suprême du créateur universel l'espèce de droit ou de propriété que l'homme tout à fait inculte reconnaît à l'animal sur lui-même, à l'espèce animale ou au génie de cette espèce sur les membres qui la composent.

Si l'on voit bien comment un dieu, esprit supérieur et dieu national, se substitue à l'esprit de l'animal tué ou à celui de son espèce, pour recevoir à titre d'offrande telle partie de la bête qui était originairement réservée pour sa régénération ultérieure, ou tel individu qui était laissé en liberté pour ménager l'espèce ; si l'on conçoit qu'il soit pareillement substitué à l'esprit de la plante ou à celui de son espèce végétale pour prendre en don la portion représentative de la récolte sur laquelle s'accomplissaient les rites spéciaux des prémices, tout porte à croire que l'offrande des premiers-nés procède de notions aussi naïves et rudimentaires touchant les animaux. Le sacrifice des premiers-nés de l'homme paraît avoir été moins répandu et mérite une considération à part. Quant aux animaux, la question ne se pose que pour les animaux domestiques, les seuls dont on ait pu surveiller régulièrement la procréation, et par conséquent la pratique ne peut remonter aux premiers temps de l'humanité ; elle date seulement de l'âge pastoral. Rien ne prouve néanmoins qu'elle ait été comprise d'abord comme un tribut payé à la divinité ; il est probable, au contraire, avant toute considération spéciale des rites, qu'elle fait suite aux procédés dont on usait pour le traitement des animaux sauvages.

La coutume israélite remonte vraisemblablement au temps où Israël menait la vie nomade, et cette coutume lui a été commune avec les anciens Arabes. Quant à ces derniers, il ne paraît pas autrement certain qu'ils aient sacrifié le premier-né de chaque bête [1], et non pas seulement le premier-né de l'année dans un troupeau. Actuellement, chez les Arabes de Moab, c'est uniquement le premier agneau d'un troupeau de brebis, le premier chevreau d'un troupeau de chèvres, qui sont sacrés et réservés pour un sacrifice à l'honneur d'un wély ; la victime est d'ailleurs mangée [2]. Il n'est pas impossible, s'il n'est tout à fait vraisemblable, que, chez les anciens Arabes

1. Comme l'admet Robertson Smith, *The Religion of the Semites*[1] (Édimbourg, 1889), 443.
2. Jaussen, 366.

et chez les anciens Israélites, comme actuellement chez les Arabes de Moab, le troupeau ait été considéré comme une unité collective, et qu'on ait sacrifié seulement le premier-né du troupeau dans sa production annuelle. Dans cette hypothèse, les premiers-nés du troupeau viendraient en meilleur parallèle avec les prémices de la chasse ou de la pêche chez les peuples primitifs, les prémices de la moisson chez les populations agricoles. La coutume israélite paraît d'ailleurs avoir changé suivant les temps et les réformes successives du culte. Le Deutéronome exige la consécration des premiers-nés du troupeau, qui sont offerts ensemble au sanctuaire unique une fois l'an, mais il laisse les chairs à l'offrant pour un repas de famille [1]; d'où l'on pourrait être tenté d'inférer que ces victimes étaient mangées antérieurement, quand on les sacrifiait dans les sanctuaires particuliers huit jours après leur naissance [2]; toutefois cette prescription du Deutéronome paraît plutôt en rapport avec l'attribution qui est faite de ces victimes au sacrifice pascal, et, qui n'a pas prévalu [3]; les victimes de huit jours, au temps des rois, auront été vraisemblablement des victimes d'holocauste. Le Code sacerdotal attribue la chair des victimes aux prêtres et ne laisse rien à l'offrant [4].

Si le sacrifice de l'agneau pascal représente, comme on l'a conjecturé, une forme très ancienne de sacrifice chez les Israélites nomades, et un sacrifice de premiers-nés, le sacrifice de l'agneau ou du chevreau aurait été un sacrifice mangé, comme il l'est actuellement chez les Arabes de Moab, mais dans des conditions assez différentes. Le sacrifice de la Pâque a vraiment un caractère archaïque, attendu que, même dans la forme tempérée que lui a donnée le Code sacerdotal [5], on entrevoit encore que ce n'était pas un sacrifice à Iahvé, qu'il ne se célébrait pas dans un sanctuaire, que c'était un rite de protection pour une famille, pour les gens d'une maison ou d'une tente, qu'il avait toutes les apparences d'un rite de communion sacrée, mais non de communion avec une divinité, le sang même n'étant pas offert à un dieu, mais appliqué, au moins pour une partie, en rite de protection pour la demeure et ceux qui y étaient. Ce n'est donc pas, tant s'en faut, le sacrifice de prémices ou de premiers-nés animaux qui se pratiquait chez les Israélites établis en Canaan et qui était une manière de tribut, de part royale, prélevée pour le dieu sur l'ensemble de ses dons.

1. Deut. xv, 19-20.
2. Ex. xxii, 29.
3. Deut. xvi, 2.
4. Nombr. xviii, 18.
5. Ex. xii, 1-28, 43-50.

L'agneau ou chevreau mâle, âgé d'un an, pouvait fort bien être originairement le premier-né de l'année précédente, dans le troupeau d'un chef de famille. Cet agneau pouvait fournir la matière d'un repas de groupe, ce qui aurait été difficilement le cas pour l'agneau de huit jours qui était la matière du sacrifice de premiers-nés au temps des rois. La préférence pour le mâle pouvait tenir en partie à ce qu'il était plus vigoureux et paraissait contenir intégralement la vertu de son espèce; mais une raison économique a pu aussi intervenir ou se dérober sous la considération mystique ; dans un troupeau, le surnombre des mâles est un inconvénient, car il en naît beaucoup plus qu'il n'en faut pour la fécondation des femelles. Il est donc assez naturel qu'on en ait pris un certain nombre pour l'alimentation, et qu'on les ait pris assez jeunes, tant que l'on n'avait pas recours à la castration. D'autre part, cette utilisation ne se faisait que par le moyen du sacrifice, c'est-à-dire avec les précautions rituelles qui, chez les populations pastorales, font suite à celles que les peuples chasseurs pratiquent pour l'utilisation du gibier. Dans ces conditions, est-il si malaisé de se représenter le sacrifice de l'agneau pascal, au renouveau, comme un rite qui n'inaugurait pas seulement l'année pastorale, mais aussi l'emploi alimentaire des agneaux ou chevreaux de l'année précédente, et qui, pour ce double motif, avait une solennité plus grande que les sacrifices occasionnels qui pouvaient avoir lieu au cours de l'année. Le rite pouvait s'accomplir avec une sorte d'angoisse et de crainte, presque comme un attentat, et en même temps comme un moyen de réconfort et de protection, quasi d'expiation, au sens le plus large du mot, ou bien de purification. Il est, d'ailleurs, assez inutile de pousser plus loin les conjectures dans le détail, vu l'ignorance où l'on est touchant les croyances spéciales d'Israël à l'état nomade. La préservation des os[1] serait facile à interpréter comme celle du crâne de l'ours chez les Gilyak, de la vessie du phoque chez les Esquimaux. Cette explication pourrait même être aussi naturelle que celle qui suppose derrière l'interdit une pratique antérieure consistant à broyer les os pour les manger aussi bien que les chairs. Car le texte parle de « rompre », et non de « broyer ». Mais la signification générale du rite ne laisse pas d'être intelligible d'après les analogies qui viennent d'être indiquées.

Par la force de la tradition, ce sacrifice se sera perpétué chez les Israélites, devenus sédentaires en Canaan, et se sera imposé même à la Loi, sauf à perdre finalement la majeure partie de ses traits ori-

1 Ex. XII, 46.

ginaux ; il a même cessé de paraître et d'être un sacrifice de premier-né, parce que le régime de ces sacrifices s'était modifié en Canaan. Car, on peut du moins le conjecturer, c'est en Canaan seulement, par assimilation aux prémices des grains et des fruits, offerts dès qu'ils sont à maturité, que les premiers-nés animaux auront été sacrifiés huit jours après leur naissance, et, à ce qu'il semble, dans une oblation totale ; en même temps, les conditions de l'existence étant changées, on aura pris également en règle de sacrifier en manière de prémices le premier-né de chaque femelle, et non plus seulement le premier-né de l'année dans un troupeau. Alors, le sacrifice était compris en tribut au dieu maître du sol et donneur de vie. De là procède la systématisation de l'offrande. La signification première du sacrifice pascal, et comme sacrifice de premier-né, ne laisse pas d'apparaître en ce que le mythe, relativement tardif, de la Pâque, présente le sacrifice comme institué par manière de protection et de substitution pour les premiers-nés d'Israël, lorsque Iahvé, au moment de l'exode, extermina les premiers-nés des Égyptiens [1].

Ce rapport du sacrifice pascal avec l'immolation des premiers nés de l'homme semble purement artificiel. Le mythe aura été inventé contre cette immolation ; mais le sacrifice de l'agneau est plus ancien en Israël que la coutume cananéenne, adoptée par lui, de sacrifier les premiers-nés de l'homme. Le mythe suppose que les deux pratiques, immolation de l'agneau et immolation des premiers-nés de l'homme, sont fort anciennes, mais il commet une méprise et un anachronisme, qui n'ont peut-être pas été tout à fait involontaires, en imaginant que l'une a été instituée tout exprès pour dispenser de l'autre. L'hypothèse de la substitution [2] est d'ailleurs contredite par l'économie intime des rites : celui de la Pâque est essentiellement un sacrifice mangé ; telle ne semble pas avoir été jamais l'immolation des enfants premiers-nés. Chez les Cananéens, dans les temps anciens, les nouveau-nés que l'on sacrifiait ainsi étaient simplement déposés au lieu saint, enfouis dans des jarres de terre ; plus tard, chez les Phéniciens et en Israël, la forme régulière de ces sacrifices fut l'holocauste. Le sens des sacrifices d'enfants n'est pas non plus le même que celui du sacrifice pascal ; ces sacrifices se présentent comme une sorte de tribut aux puissances de la vie et de la mort, ce que ne paraît pas avoir jamais été le sacrifice pascal, au moins dans le même sens.

1. Ex. XII, 27.
2. Admise et même un peu dramatisée par FRAZER, *The dying God*, 174-178.

Les sacrifices d'enfants, spécialement de premiers-nés, ont existé chez les Phéniciens et chez les Carthaginois [1]. Israël, qui, vraisemblablement, ne les pratiquait point au désert, les aura empruntés aux Cananéens. Ils sont attestés directement pour le temps du roi Manassé, fils d'Ézéchias [2]. Si l'on en croit la tradition [3], ces sacrifices concernaient Mélek, le dieu « Roi ». Mais les prophètes eux-mêmes laissent entendre que ceux qui s'adonnaient à cette pratique pensaient honorer Iahvé. Quoique certains critiques se refusent à admettre l'extension et l'ancienneté de cette coutume en Israël, les textes ne la supposent point limitée à un seul règne ni à quelques individus. Jérémie s'estime obligé de dire que Iahvé n'a jamais demandé qu'on érigeât le *topheth* dans la vallée de Hinnom, lieu consacré au sacrifice des enfants par le feu [4] : donc ce culte concernait le dieu d'Israël. Et c'est le même Jérémie qui fait dire à Iahvé : « Lorsque j'ai fait sortir vos pères du pays d'Égypte, je ne leur ai rien prescrit en matière d'holocaustes et de sacrifices [5]. » Ézéchiel paraît contredire Jérémie, mais il est plus exact quand, parlant au nom de Iahvé lui-même, il écrit : « Je leur ai donné des lois qui n'étaient pas bonnes, et des règlements pour les empêcher de vivre; je les ai souillés par leurs offrandes, en leur faisant brûler chaque premier-né : c'était pour les détruire, afin qu'ils connussent que je suis Iahvé [6]. » Ce langage invite même à supposer l'existence d'un texte de loi, et ce texte, en effet, paraît nous avoir été conservé dans le Livre de l'alliance : « Tu apporteras sans retard les prémices de ton aire et de ton pressoir; tu me donneras le premier-né de tes fils; tu feras de même pour ta vache et pour ta brebis; il sera sept jours avec sa mère; le huitième jour tu me le donneras [7]. »

Il va sans dire que les compilateurs du Pentateuque ont interprété cette prescription d'après d'autres passages où elle se complète par un ordre de rachat pour les hommes ; mais le texte en lui-même [8] ne prévoit pas cette substitution comme obligatoire ; c'est l'offrande qui

1. Cf. *supr.*, 112.
2. II Rois, xxi, 6.
3. Lév. xviii, 21; xx, 2-5 ; II Rois, xxiii, 10; Jér. xxxii, 35.
4. Jér. vii, 31; xix, 5.
5. Jér. vii, 22.
6. Éz. xx, 25-26.
7. Ex. xxii, 28-29. Cf. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* [2], II, 108, n. 1 ; 119, n. 3.
8. Cf. Ex. xxxiv, 19-22, où l'injonction du rachat apparaît comme une glose surajoutée. Pour la tolérance antérieure du rachat, cf. I Sam. xiv, 15, le cas de Jonathas, qui s'est trouvé voué au sacrifice en tombant sous l'imprécation de son père, et que le peuple « rachète », malgré Saül.

est la règle, et la substitution est exceptionnelle ou tolérée. On doit remarquer d'ailleurs que la combinaison du rachat ne pouvait naître qu'en des esprits à qui l'idée de l'immolation était familière et sa pratique naturelle. Rien ne sert d'objecter que la règle admise pour les produits du bétail aura pu être systématiquement appliquée à l'homme par manière de redevance pécuniaire. L'assimilation même dénonce une mentalité encore très proche de celle des gens qui trouvaient tout aussi nécessaire et croyaient tout aussi expédient de sacrifier à Iahvé leur premier enfant mâle que de lui offrir le premier-né de leur vache et de leur chèvre. C'est précisément parce que l'habitude était ancrée dans la religion israélite que le sacrifice n'a pas était supprimé en principe, mais que l'abolition a été présentée en forme de substitution ou de rachat, le premier-né de l'homme étant racheté comme celui de l'âne, animal domestique non sacrifiable [1]. Seulement on était libre de tordre le cou à l'ânon si on ne voulait pas le racheter, tandis que le rachat du premier-né de l'homme était ordonné, pour qu'on pût et dût le laisser vivre.

Si l'état des documents ne permet pas d'affirmer, il permet au moins de conjecturer que le *topheth* de la vallée de Hinnom, la future géhenne, était un lieu saint de Jérusalem antérieurement à la conquête de cette ville par David, et qu'on y offrait des sacrifices humains, spécialement des sacrifices d'enfants et de premiers-nés, au dieu de la cité, à son Mélek [2]. Iahvé aura hérité du titre divin, du sanctuaire et des sacrifices, sans toutefois que l'origine de ce culte ait été tout à fait oubliée. Au temps de Manassé, le culte est plus florissant que jamais ; et comme le développement du polythéisme va provoquer une réaction iahviste, la plus forte qui se soit vue depuis l'établissement d'Israël en Canaan, cette réaction, la réforme dite de Josias, condamnera le culte, peut-être pour la première fois en Juda ; elle le rendra à l'ancien Mélek et le refusera pour Iahvé.

1. Ex. XXXIV, 20.

2. Dans Is. XXX, 33, le prophète parle du *topheth* en homme qui n'en est pas autrement scandalisé. Cf. MICH., VI, 7, où il est fait allusion au sacrifice du premier-né comme à une chose aussi naturelle que le sacrifice d'un veau. La formule rituelle semble avoir été : « faire passer » par le feu « au Mélek », c'est-à-dire au roi divin. Le « faire passer », se disant aussi bien des sacrifices animaux (cf. Ex. XIII, 12), ne s'entend pas de « transition de la vie terrestre à la vie divine » (DUSSAUD, *Les sacrifices humains chez les Cananéens*, Paris, 1910, p. 12), mais de la transmission de l'offrande par le moyen du feu. Quant au destinataire des sacrifices de premiers-nés, il paraît incontestable que c'était, à Jérusalem, Iahvé lui-même (cf. Is. XXX, 33 ; JÉR. VII, 31 ; XIX, 5 ; ÉZ. XX, 25-26, *supr. cit.*) ; l'identification du Mélek au Melqart de Tyr, bien loin d'être certaine (DUSSAUD, 6, 9), est plutôt une conjecture gratuite et superflue.

Le sacrifice des premiers-nés de l'homme était compris comme une redevance, ainsi que le sacrifice des premiers-nés du troupeau; mais pas plus dans un cas que dans l'autre il ne s'agit simplement de l'acquit d'une dette. L'offrande des prémices du grain, qui apparaît aussi comme un tribut, est une protection contre la famine, parce qu'elle fait suite aux précautions et aux ménagements que cette pratique originairement signifiait à l'égard de l'esprit du grain pour ne point l'irriter et pour s'assurer le retour de ses produits dans la récolte suivante; elle transfère au dieu, maître du pays, la vertu des fruits pour une production ultérieure. L'offrande des premiers-nés du bétail est une protection contre la stérilité et les maladies du troupeau, elle devient aussi une protection et une garantie de bénédiction pour les hommes, parce qu'elle fait suite aux précautions et aux ménagements par lesquels on avait eu souci d'apaiser et de concilier l'esprit des animaux dont on se nourrissait, esprit des individus et esprit de l'espèce ; la part du dieu représente ici la vie des espèces qu'il est censé entretenir pour leur reproduction. Le cas des premiers-nés de l'homme est un peu différent, car on ne voit pas que l'anthropophagie ait été en général, même pour les groupes humains les plus primitifs, un moyen ordinaire de subsistance, et encore moins imagine-t-on ces groupes vivant de leur propre postérité. Ainsi les sacrifices d'enfants ne se confondent pas avec les rites par lesquels les primitifs se concilient les êtres dont ils vivent, et l'assimilation des enfants aux autres produits naturels ne sera venue qu'avec le temps. Mais cette assimilation ne laisse pas de s'être faite sous l'empire du sentiment qui avait d'abord inspiré la réserve des prémices et l'offrande des premiers-nés animaux, et qui était devenu un souci de protection, de préservation contre le mécontentement et la jalousie des puissances supérieures. Le mode de conjuration étant établi, l'on aura pensé qu'il s'appliquerait utilement à l'homme lui-même, qui, en sacrifiant les prémices de sa postérité, garantirait sa propre existence et celle du reste de sa famille. On y répugna d'autant moins à l'origine que les sentiments de tendresse maternelle et paternelle étaient moins profonds, plus combattus par ceux de l'égoïsme et de l'intérêt commun, ces derniers sentiments se traduisant par des impressions de crainte, plus durables et plus puissantes sur des imaginations naïves. On ne croyait pas d'ailleurs vouer ces enfants au néant, mais les envoyer pour ainsi dire à la source de la vie, d'où ils reviendraient bientôt. Car le nouveau-né pouvait renaître, comme on le croyait des animaux, et plus facilement qu'un vieux mort. En tout cas, le caractère d'offrande conjuratoire semble appartenir autant et même plus nettement au sacrifice des premiers-nés de l'homme qu'à toute obla-

tion de prémices. Le premier-né, représentatif de toute une postérité, comme les prémices le sont de toute une moisson, se trouve être la victime la plus qualifiée pour une telle occasion : son sacrifice est une garantie pour la famille et un gage de non stérilité, de fécondité subséquente. Les cas ne manquent point, chez les non-civilisés ou les demi-civilisés, où l'infanticide est compris en moyen de protection et de fécondité ultérieure [1] : l'on peut citer une coutume du sud-est africain qui veut que, si la veuve d'un chef mort dans le combat se remarie, le premier enfant qui naît ensuite soit mis à mort, faute de quoi il arriverait malheur au second mari ; en Ouganda, si le premier enfant d'un chef était un garçon, la sage-femme l'étranglait immédiatement, parce qu'une telle naissance était présage de mort pour le père. Et un peu partout en tout temps s'est rencontré l'usage de vouer à la divinité, pour le lui sacrifier ou pour le donner à son service, le premier enfant d'une femme auparavant stérile, dans l'espoir qu'elle sera ensuite féconde.

Sans rendre compte du sacrifice des premiers-nés, la facilité avec laquelle les sauvages et tous les anciens peuples ont pratiqué l'infanticide aide à comprendre du moins comment une telle coutume a été possible. Par ailleurs, la raison du sacrifice des premiers nés a été celle qui a causé le plus grand nombre des sacrifices humains en général, à savoir l'intérêt, fort malcompris, des hommes eux-mêmes, de leur conservation, et spécialement, quand il s'agit des enfants, de leur multiplication. Il paraît tout à fait risqué de rattacher le sacrifice des premiers-nés à un seul motif spécial et étroit comme serait l'idée que, le père, revivant en son fils, doit mourir si on laisse vivre celui-ci [2]. Cette idée ne paraît ni très primitive ni très répandue, et elle a pu même résulter de la coutume établie. Les nombreux exemples de ces pratiques chez les non-civilisés ou demi-civilisés viennent plutôt à l'appui de l'hypothèse plus large qui vient d'être proposée.

IV

La représentation mystique d'une espèce dans les individus est le principe sur lequel se fonde l'oblation des prémices. Mais des participations du même caractère mystique peuvent s'établir entre une espèce ou même tout un ensemble d'espèces, les espèces végétales, par exemple, et une espèce d'un autre ordre, ou des individus de cette

1. Cf. Mac Culloch, art. *Firstborn*, dans Hastings, VI, 32.

2. Mac Culloch, 34, et Westermarck, I, 459, attribuent à cette idée plus d'importance que probablement il ne convient.

espèce, animaux ou hommes, et, à raison de ces participations, un animal ou un homme peut incarner, ou personnifier le grain, telle espèce de grain, ou bien la moisson entière et la végétation en général. Le procédé s'explique, d'un côté, par la personnification de l'espèce végétale, du grain, ou de la végétation en général, personnification plus ou moins vague, puisqu'elle ne se termine jamais à un seul individu, mais assez nette pour s'accommoder d'individualités successives, et d'autre côté par la facilité avec laquelle l'imagination primitive transforme en rapport d'identité un rapport de contact, de présence, de voisinage, d'analogie, de ressemblance. Et sur le point de la personnalité, aussi bien que sur celui de l'identité, il convient de se rappeler que les idées de l'homme inculte sont assez flottantes. Hommes et bêtes sont censés revivre ultérieurement dans d'autres individus de leurs espèces respectives, et les limites des espèces, même des genres, ne sont pas infranchissables. Dans le totémisme un homme est un animal ou une plante, ou même la pluie ou le vent, et en dehors du totémisme des assimilations analogues se rencontrent d'où procèdent les mythes de métamorphose. De ces conceptions fantaisistes sont nés les sacrifices dans lesquels une victime animale ou humaine incarne l'esprit et représente la fortune du grain, de la végétation, de la saison. Les survivances atténuées de ces idées et de ces pratiques chez les peuples européens ont été particulièrement étudiées en ces derniers temps, et ces recherches ont grandement contribué à l'intelligence des sacrifices agraires ou de saison qui se pratiquaient dans l'antiquité ou qui se sont pratiqués dans les temps modernes, et jusqu'à nos jours, chez les demi-civilisés.

Il a été remarqué, au début du présent chapitre, que, dans l'imagination des hommes primitifs, l'œuvre de la nature se dessine comme un poème de vie et de mort qui se répète annuellement et simultanément dans le cours de la végétation et la révolution des saisons, révolution qui est parfois comprise comme un combat du soleil, puissance de lumière et de vie, contre des puissances adverses qui sont celles des ténèbres et de la mort; et que, cette œuvre de la nature, l'homme a pensé d'abord non seulement y aider, mais la promouvoir. Il a donc voulu assurer par des moyens à lui propres et le mouvement des saisons et la renaissance du grain et des fruits dont il se nourrissait, la fécondité des troupeaux dont il vivait ; et nous venons de voir qu'il était préoccupé d'assurer aussi bien la sienne. La part naturelle qu'il avait en tout cela, l'enchaînement des causes physiques et physiologiques, dans la mesure où il le connaissait, ne lui apparaissaient point en manière de causalité mais plutôt de condition ou d'occasion ; la causalité réelle lui semblait être, comme elle

était en un certain sens, dans des forces invisibles, et ces forces, il se flattait de les conduire par le rite, de conduire les esprits du grain et les esprits de toute vie, de présider à la mort et à la résurrection perpétuelles qui lui paraissaient être la loi de ce monde.

Le drame liturgique des saisons a été plus ou moins développé et compliqué selon le tempérament des différents peuples et leurs conditions d'existence. Le grain ou les plantes annuelles dont on se nourrit sont des êtres qu'on tue au moment de la récolte, que l'on enterre au moment des semailles, qui ressuscitent au printemps pour être de nouveau tués, et ainsi de suite indéfiniment. On vient de voir dans les rites de prémices comment leur résurrection pouvait être assurée par le traitement direct qui leur était fait; mais ce traitement pouvait aussi se pratiquer sur des victimes représentatives, ce qui établissait une sorte de parallélisme de la liturgie avec l'action des laboureurs. Ainsi les Indiens d'Amérique se sont volontiers représenté les esprits du grain comme des jeunes filles ou des femmes, les filles ou les mères du grain, telles qu'ont été chez les peuples helléniques Coré et Déméter. L'image a pu naître du rôle des femmes dans la culture du grain. Il ne semble pas toutefois qu'en Grèce des vierges et des femmes aient été rituellement sacrifiées en filles et mères des céréales. Il en a été autrement dans l'Amérique ancienne.

Pour une bonne partie, les fêtes des Aztec à Mexico reflètent dans une série de sacrifices l'histoire du maïs. Celles dont la signification est la plus apparente ont déjà été signalées. La fête des prémices du maïs [1] consistait dans la décapitation de la déesse du maïs nouveau, Xilonen, représentée par une jeune fille. Par cette fête s'inauguraient la moisson et l'emploi alimentaire du maïs nouveau [2]. Moins de trois mois auparavant [3], quand les tiges de maïs commençaient à s'élever de terre, on allait aux champs « chercher le dieu du maïs », c'est-à-dire une jeune plante de maïs que l'on apportait à la maison et que l'on traitait en divinité, lui offrant diverses préparations alimentaires en petite quantité, mais pour figurer sans doute et opérer l'abondance que devait procurer une fois mûre la jeune divinité. Tout cet appareil était porté le soir dans le temple de Chicomé-coatl, la déesse des subsistances, où d'autre part se rendaient des jeunes filles portant chacune un faisceau de sept épis de la dernière récolte, qui, pour la circonstance, était enveloppé d'un papier rouge aspergé de caoutchouc. Le nom de ce faisceau, « le septuple épi », *chicomolotl*,

1. Fête de la huitième vingtaine. SAHAGUN, 123-125.
2. SAHAGUN, 124; *supr. cit.*, p. 83.
3. Fête de la quatrième vingtaine, SAHAGUN, 94-96; texte aztec dans SELER, *Altmexik. Studien*, II, 188-194.

servait aussi à désigner la déesse du maïs. Les jeunes filles étaient de trois tailles différentes : il y en avait de petites, d'adolescentes et de grandes ; sans doute figuraient-elles la plante dans l'évolution de sa croissance ; toutes avaient les jambes et les bras couverts de plumes rouges, couleur des divinités du maïs ; la foule, remarque le narrateur, entourait cette procession, mais on ne regardait pas les jeunes filles. Le rite était, dit-on, pour la benédiction de la semence[1]. Il semble bien que la rencontre du dernier maïs avec les tiges du maïs à venir fût plutôt pour la fécondation de celui-ci. Toujours est-il que les jeunes filles étaient les filles du grain et préludaient au rôle de Xilonen, mais il n'est pas encore question de sacrifice humain à propos de cette première fête, le maïs n'étant pas coupé avant d'être en épi.

Soixante jours après le sacrifice de Xilonen, au terme de la moisson[2], avait lieu le sacrifice d'une autre femme qui représentait Toci, « notre mère », la mère du grain, la déesse du maïs récolté et utilisé. La veille du sacrifice on la conduisait au marché, probablement pour une sorte de consécration du lieu, et en s'en revenant, entourée des prêtres de Chicomé-coatl, elle répandait de la farine de maïs. On la conduisait à minuit, sous les yeux de la foule silencieuse, au temple où elle devait mourir. Toci, comme Xilonen, mourait par décapitation, parce qu'elle était le grain moissonné ; mais on l'écorchait immédiatement, et un prêtre se revêtait de sa peau, dont on détachait un morceau pris sur la cuisse pour le porter au temple de Cinteotl, dieu du maïs, où un autre figurant s'en faisait un masque. C'est-à-dire que Toci, à peine morte, ressuscitait et donnait le jour à son fils le maïs en grain, le maïs d'hiver ; le nouveau figurant de Toci était même traité pendant quelques heures comme une femme accouchée ; et, l'accouchement étant regardé chez les Aztec comme un combat Toci était déesse de la guerre et de la mort ; en cette qualité la nouvelle Toci assistait à une sorte de revue des guerriers et participait à leurs danses ; mais, pour finir, elle était traitée en bouc émissaire, tout le monde, à commencer par le roi, crachant sur elle, lui jetant ce qu'il avait sous la main et se retirant aussitôt. Le figurant de Toci s'en allait porter la peau dont il était revêtu à une espèce de donjon voisin de la frontière, où on l'attachait, bien tendue et bras

1. Sahagun, 96 (aztec, 190) le dit en propres termes. Mais il ne faut probablement pas l'entendre avec trop de rigueur, puisque, le maïs étant déjà semé et même poussé en tige, il s'ensuivrait que les épis de la dernière récolte n'auraient pas été employés pour les semailles qui venaient ensuite et n'auraient servi qu'aux semailles de la seconde année.

2. Fête de la onzième vingtaine, Sahagun, 133-139.

ouverts. On en usait de même pour le masque de Cinteotl. Par quoi il apparaît que la victime de moisson, indépendamment de toutes les fonctions divines qu'elle était censée remplir, emportait aussi avec elle les impuretés, les péchés et les maux de la communauté.

On remarquera que le traitement fait dans ce culte aux victimes humaines correspond exactement au traitement direct des animaux et des plantes chez les primitifs. L'espèce de culte rendu aux espèces naturelles pour se faire pardonner l'emploi qu'on en fait s'adresse ici à leur représentant qui incarne à la fois la plante et la vertu de la plante, l'une et l'autre étant personnifiées dans une divinité ; on adore le maïs et on le tue dans la personne de Xilonen et de Toci ; et ce faisant, l'on croit mériter la faveur de l'impérissable Xilonen, de l'immortelle Toci, en la rendant à elle-même par la mort des individus qui successivement la représentent et en même temps lui sont offerts. Folie à demi raisonnée, qui dut paraître fort logique en son temps à ceux qui la pratiquèrent, et qui a été plus ou moins, sous des formes diverses, pas toujours aussi barbares sans être plus raisonnables, celle de tous les peuples qui ont pratiqué les sacrifices dont nous nous occupons en ce moment, et même le sacrifice en général.

Certains sacrifices humains chez les Khond du Bengale se célébraient à la fois pour le bien des récoltes et pour la protection des hommes contre les maladies et les accidents[1]. Ces sacrifices étaient périodiques, mais ils pouvaient avoir lieu aussi en des occasions extraordinaires. La victime était achetée pour la circonstance ou bien désignée antérieurement, soit qu'elle eût été vouée par son père, soit qu'elle fût née de victimes. Car les personnes ainsi désignées d'avance pouvaient vivre assez longtemps en attendant le sacrifice, et se marier avec des individus qui étaient dans les mêmes conditions. Rien n'était plus honorable qu'une telle vocation. On s'arrangeait pour que le sacrifice régulier, que l'on célébrait au temps de la moisson, fournît à chaque chef de famille un morceau de victime à mettre dans son champ. Le sacrifice concernait, dit-on, au moins nominalement, la déesse Terre, mais il portait son efficacité en lui-même, comme les sacrifices des Aztec. Il se célébrait, « pour le bien de l'humanité »[2], devant la multitude assemblée. La victime était parée, entourée de respects qui peuvent être qualifiés d'adoration, le jour qui précédait sa mort ; on se disputait comme des charmes puissants une parcelle de la pâte de curcuma dont elle était enduite,

1. Frazer, *Spirits of the corn*, I, 245-250.
2. Frazer, I, 246.

ou bien une goutte de sa salive. Le rite de l'immolation variait selon les lieux ; mais soit que la victime eût été préalablement tuée, soit qu'on la découpât toute vive, les chairs étaient partagées, et l'on en portait au plus vite les morceaux dans les villages d'alentour, où le prêtre du lieu, après en avoir enfoui une partie à l'intention de la Terre, donnait le reste aux chefs de famille, qui se hâtaient d'aller enterrer chacun sa parcelle dans son champ préféré. En quelques endroits, la tête, les entrailles et les os étaient enterrés ; d'ordinaire, ils étaient brûlés, le lendemain du sacrifice, avec un mouton entier ; les cendres étaient jetées ensuite sur les champs, ou bien mêlées au grain pour le préserver des insectes nuisibles. Le caractère agraire du sacrifice ne paraît pas douteux, la victime incarnant la bénédiction du grain ; le caractère expiatoire, ou plutôt éliminatoire de fléaux, de maladies ou d'impureté, s'y est adjoint comme il est arrivé en beaucoup de sacrifices du même genre [1].

Les victimes humaines des Thargélies à Athènes étaient traitées en façon de bouc émissaire ; il semble cependant que le sacrifice ait été un sacrifice de prémices pour l'ouverture de la saison des fruits ; à cet égard, la date du sacrifice est significative, aussi le collier de figues que portaient les victimes, et le mythe d'institution, qui en fait un sacrifice pour conjuration de famine [2]. Le nom même de la fête dérive de celui du vase où l'on portait à cette occasion les prémices du grain, nom qui était aussi celui du premier pain fabriqué avec les grains nouveaux [3] ; et l'on portait aux Thargélies, comme à la fête automnale des Pyanopsies, le rameau de prémices dit *eiresione* [4], par lequel on disait qu'était conjurée la famine et qui s'affichait aux portes des maisons. Puisqu'une expiation, une propitiation s'attache dès l'origine à la capture du gibier ou du poisson, à l'acte de couper la plante dont on se nourrit, tout comme s'y attache l'idée de ménager la conservation et la propagation de l'espèce comestible, il n'est pas étonnant que dans toute l'histoire des sacrifices, spécialement des sacrifices de saison, l'idée de se procurer l'usage inoffensif des produits alimentaires, d'en assurer le renouvellement, d'éviter le

1. S'autorisant de ce second aspect du sacrifice, Westermarck, I, 444-451, a contesté le premier, niant même que jamais victime humaine ait incarné l'esprit du grain, et protestant que les sacrifices humains dont il s'agit sont de victimes substituées. Thèse exagérée, quoique l'interprétation de tel ou tel sacrifice puisse prêter à discussion. Au Mexique, les victimes humaines incarnent expressément les dieux, et il est malaisé de voir comment tous ces sacrifices pourraient se rattacher à la seule idée de substitution. Cf. *supr.*, p. 110, n. 1.

2. Voir Farnell, IV, 270 et 417 (témoignage recueilli par Photius).

3. Voir Farnell, IV, 416, n. 241, les témoignages relatifs au θάργηλος.

4. Voir Farnell, IV, 269, et 416 n. 241.

ressentiment des esprits, de conjurer leur mécontentement, c'est-à-dire la famine qui en résulterait, d'expier tout péché, restent plus ou moins enchevêtrées l'une dans l'autre et grandissent ensemble en s'accentuant plus ou moins l'une ou l'autre selon les cas.

D'ailleurs, tous les sacrifices humains qui se sont célébrés à l'occasion des semailles ou des moissons ne sont pas nécessairement des sacrifices agraires où la victime aurait figuré le grain, incarné son esprit ; il est tel cas où la victime a plutôt l'air d'être constituée en esprit gardien de la moisson [1] ; ou bien où elle a pu être, hors de saison, sacrifiée simplement à l'esprit du grain ou de la végétation déjà personnifié en divinité [2]. ou peut-être même pour renouveler la vertu de la plante sans lui être autrement identifiée [3]. Toutes ces idées sont d'ailleurs loin de s'exclure et peuvent se rencontrer plus ou moins associées.

Des animaux ont pu aussi bien que des hommes incarner l'esprit du grain, figurer et réaliser mystiquement sa fortune[4]. Le type le mieux réussi de ces sacrifices, qui nous soit fourni par les religions de l'antiquité, est celui du bœuf aux Dipolia d'Athènes [5]. Le sacrifice est censé concerner Zeus Polieus, mais il porte encore en lui-même, on peut le dire, indépendamment de ce destinataire, sa signification et son efficacité. Il avait lieu en juin (le 14 skirophorion). Sur l'autel de Zeus Polieus, à l'Acropole, on disposait des gâteaux, du froment et de l'orge : il n'est guère douteux que ce soient les prémices de la moisson récente, du grain battu, et les prémices des pains fabriqués avec ce grain. On amenait des bœufs auprès de l'autel, et le premier d'entre eux qui s'approchait pour goûter aux offrandes se désignait lui-même pour le sacrifice. Un prêtre, spécialement qualifié pour cette fonction, le « tueur de bœuf », l'abattait d'un coup de

1. Tel paraît être le cas de la chasse aux têtes qui se fait pour le riz à Luzon, une des Philipines (Frazer, I, 240) ; et tel est certainement celui de la chasse aux têtes que Frazer, I, 241, signale chez les Wa, tribu agricole du Burma supérieur.

2. Ainsi les hommes roux que la tradition dit avoir été sacrifiés à Osiris. Diodore de Sicile, I, 88 ; Plutarque, *De Is.*, 73.

3. Ainsi les nombreuses victimes humaines dont les Ashanti, dans la fête de l'igname, après la récolte, faisaient couler le sang dans les trous d'où les plantes avaient été arrachées. Frazer, II, 62. Il est à noter cependant que ceux qui n'avaient pas d'esclave à sacrifier mettaient dans le trou de l'igname la tête d'une victime antérieurement sacrifiée, ce qui paraît retomber dans les cas cités n. 1.

4. Depuis que les sacrifices humains leur sont interdits, les Khond du Bengale, en divers endroits, sacrifient suivant le même rite un bouc ou un buffle. Frazer, I, 249.

5. Porphyre, *De abst.*, II, 29-30. Pour la discussion des rites et des mythes, voir Hubert et Mauss, *Mélanges*, 93-102. Frazer, II, 4-6 ; Farnell, I, 56-58.

hache, et tout aussitôt prenait la fuite en jetant son instrument. On achevait la victime en lui coupant la gorge, et on la dépouillait. Cependant on faisait semblant de poursuivre le premier sacrificateur, mais on avait garde de l'atteindre, et l'on s'en allait au Prytanée pour exposer le cas à l'archonte-roi. Alors se passait un simulacre de jugement pour le meurtre du bœuf : chacun des participants ou témoins rejetait sur autrui la responsabilité du crime; finalement, le principal coupable ayant disparu, l'on se bornait à condamner la hache, qui devait être jetée hors du territoire. La chair du bœuf était partagée entre les assistants. Sa peau, remplie de paille, était recousue, et la bête empaillée était attelée à une charrue pour un simulacre de labourage. Exercice qui n'était pas moins sacré que le reste de la cérémonie.

C'est probablement comme animal de labour que le bœuf incarne ici l'esprit du grain. La participation se fait d'ailleurs plus étroite parce que le bœuf a mangé des prémices, absorbant ainsi la vertu de la moisson, l'esprit du grain, qui y était concentré. Ce n'est certes pas, quoi qu'en dise le mythe, pour punir le bœuf du sacrilège qu'il aurait commis, — sacrilège qui serait moins imputable à l'animal qu'aux prêtres qui l'ont amené devant l'autel, — que le bœuf a d'abord été tué; et s'il y avait un sacrilège à punir, le prêtre sacrificateur serait excusable. C'est le prêtre seul qui a commis un sacrilège, et non pas en ensanglantant le sanctuaire, mais en tuant le bœuf, animal sacré, représentant et incarnant l'esprit de la moisson. Le crime du prêtre est d'avoir tué le bœuf; c'est pourquoi le sacrifice s'appelle « meurtre du bœuf », et le prêtre « meurtrier du bœuf ». Le bœuf en question n'est donc pas un bœuf ordinaire. Ce qui n'empêche pas le simulacre de jugement et de condamnation d'être un rite parallèle aux excuses et au culte adressés par les non-civilisés à tels ou tels des animaux qu'ils ont tués. La preuve que le bœuf incarne l'esprit de la moisson est qu'on le ressuscite pour labourer, et sans doute en un champ sacré [1], d'où provient la moisson dont le bœuf a mangé les prémices : l'on veut y réintégrer, en quelque sorte, ce même esprit en vue de la moisson prochaine. Le mythe nous dit que ce sacrifice a été institué en conjuration de famine : ce trait lui est commun avec les sacrifices de prémices et les autres sacrifices agraires. La victime tuée, la moisson est libérée; on mange la chair du bœuf et l'on peut consommer la moisson; sans doute aussi cette participation à la victime a-t-elle pour effet de communiquer aux

1. On pourrait songer au champ sacré dit βουζύγιον, dont parle PLUTARQUE, *Conj. praec.*, 42, et qui était près de l'Acropole. Cf. FARNELL, I, 45 et 315, n. 17.

sacrifiants, originairement aux laboureurs, la vertu mystique de leur état pour le bon succès de leurs travaux [1]. Aux temps classiques, nul ne songeait à voir dans le bœuf l'incarnation de l'esprit du grain et moins encore celle de Zeus; pourtant il était originairement l'esprit et l'incarnation du grain et, au moins dans une certaine mesure, celle de l'esprit qui par le grain et dans le grain nourrissait la tribu ou la cité.

Moins solennel et moins largement significatif est le sacrifice des petits porcs que l'on jetait dans la caverne d'Eubouleus, au Thesmophorion d'Athènes, pendant la fête des Thesmophories [2]. Le mythe racontait que les porcs d'Eubouleus étaient tombés dans ce gouffre lorsque la terre s'ouvrit pour livrer passage à Coré enlevée par Hadès. C'est que les petits porcs s'identifient mystiquement au grain, à son esprit, comme Coré elle-même, qui est la fille du grain. Coré et les porcs sont le grain enterré pour les semailles, ils portent et ils sont l'esprit de la moisson dernière, qui doit être l'esprit de la moisson prochaine; le sacrifice des porcs est pour cette moisson à venir. Il y contribue si bien que les mêmes femmes, qui accomplissent le sacrifice annuel, emportent les débris du sacrifice de l'année précédente, et que ces débris mêlés aux semences sont supposés contribuer à leur fécondité [3].

Le sacrifice printanier des Fordicidia, dans l'ancien culte romain, peut bien être considéré comme un rite agraire, puisque le sacrifice de la vache pleine concerne la terre végétante, que la vache est propre-

1. Hubert et Mauss, 99.

2. *Scoliaste* de Lucien; texte cité Farnell, III, 327. Description générale, Farnell, III, 83 ss. Interprétation, Frazer, II, 16-21.

3. Ce doit être en ce point que les Thesmophories, les Skirophories, les Arréphories (ou Arrétophories) ont l'étroite parenté que signale Clément d'Alexandrie (*Protr.*, p. 14 P, *ap.* Farnell, *loc. cit.*) et leur rapport commun avec le mythe de Coré : dépôt souterrain d'offrande dont on rapporte les débris, qui sont doués de vertu magique. Le Scoliaste cité n. 2 dit que les Thesmophories s'appellent aussi Skirophories et Arrétophories: bien que ces noms correspondent à des rites distincts, l'assertion ne doit pas résulter d'une simple méprise. Quelle que soit l'étymologie de θεσμός, le mot désigne les objets, offrandes ou débris d'offrandes, qui étaient « portés » rituellement dans la fête; tel est aussi le sens de σκίρον dans Skirophorie, et du mot qui constitue le premier élément du complexe Arréphorie. Si les Arréphores se sont appelées originairement Herséphores, « porteuses de rosée », c'est que les objets portés par elles,— Érichthonios naissant, le grain nouveau, les prémices de la récolte, — étaient appelés « rosée » par métaphore. Car « porter » s'entend au sens propre, et il n'est pas ordinaire ni facile de porter la rosée dans une corbeille. Voir l'article *Les Arréphores d'Athéna*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1911, p. 383-388.

ment la terre elle-même et qu'elle incarne, comme la terre, l'esprit du renouveau [1].

Bien que l'on regarde volontiers le sacrifice du cheval, aux ides d'octobre, comme un sacrifice de guerre [2], parce qu'il concerne Mars, ses particularités caractéristiques invitent à le considérer plutôt comme un sacrifice agraire, « pour l'événement des récoltes » [3] ; et il ne s'agit pas précisément de remercier une divinité pour la moisson heureusement faite, mais d'opérer la transmission de l'esprit qui a produit la moisson précédente, et qui est maintenant dans le cheval. Le Mars que concerne le sacrifice est le dieu antique, qui était, au moins par un côté, esprit de la végétation, et le cheval se désigne comme martien, ou comme Mars lui-même, dans la course où il est vainqueur. Par malheur on ne connaît que certains détails des rites ; mais l'affichage de la tête entourée de pains montre bien que la victime représentait le grain [4] ; la bataille qui se livrait entre les gens du quartier de la Via sacra et ceux de la Subura [5], pour la possession de la tête, classe également le sacrifice parmi les rites de saison ; la date du sacrifice le met assez naturellement en rapport avec les semailles ; le sang versé sur les cendres du foyer de la Regia et employé ensuite, à ce qu'il semble, dans la lustration des Parilia avec les cendres des veaux des Fordicidia [6], met le sacrifice en rapport avec la vie de la nature, non avec les expéditions guerrières, bien que la possibilité d'un rapport avec celles-ci ne soit pas non plus à exclure.

Le rite du bœuf de printemps en Chine présente une signification assez complexe. Ce rite est mentionné dans le *Li ki* parmi ceux qui se célèbrent à la fin de l'hiver pour écarter les émanations pestilentielles et les maladies : on « mène dehors le bœuf d'argile, pour reconduire le froid » [7]. Il existe encore actuellement, avec une signification positive dont le texte sommaire du *Li ki* ne laisse rien soupçonner, bien que sans doute elle remonte aussi à l'antiquité. A Émoui, par exemple, au renouvellement de la saison, les autorités se transportent hors de la ville en costume d'hiver ; par derrière viennent des gens portant un bœuf de papier multicolore qu'on appelle bœuf de printemps ; on

1. Wissowa, 192. Cf. *supr.*, p. 28, 51, 64.
2. Wissowa, 144-145.
3. « Panibus redimibant caput equi immolati idibus octobribus in campo Martio, quia id sacrificium fiebat ob frugum eventum. » Paul, p. 220.
4. Cf. n. 3.
5. Plutarque, *Quaest. rom.*, 97.
6. Ovide, *Fast.* IV, 733. « Sanguis equi suffimen erit, vitulique favilla ; Tertia res, durae culmen inane fabae. »
7. *Li ki*, c. v, *Yue ling*, a. 6, 38.

se rend à un autel dressé en l'honneur des dieux des champs et du blé, ou bien du patron de l'agriculture ; les mandarins se prosternent et brûlent de l'encens ; puis le bœuf de papier ayant été brûlé ou mis en pièces, ils s'en retournent chez eux et dépouillent leur costume d'hiver pour prendre leurs habits de printemps [1]. La cérémonie reste donc un congé donné à l'hiver, mais ce n'est pas sans une sorte de contradiction que le bœuf est appelé « bœuf de printemps » et qu'il figure en réalité le printemps ou plutôt l'année entière par la variété de ses couleurs : au lieu de chasser la saison qui s'en va, on a l'air de détruire la saison qui arrive ; mais il n'y a probablement ici qu'une apparence.

En divers lieux, le mannequin contient des grains qui s'en échappent à mesure que les mandarins crèvent le papier en frappant le bœuf avec des baguettes [2]. Le rite de « battre le bœuf » est très répandu, et l'on dit indifféremment « battre le bœuf » ou « battre le printemps ». On cite tel cas où le simulacre est une grande vache de terre, — ce qui rappelle le bœuf d'argile du *Li ki*, — dans laquelle sont logées beaucoup de petites vaches également en terre ; le tout est brisé ; les morceaux sont réduits en poussière qu'on répand dans les champs [3]. Ailleurs on se dispute comme porte-bonheur les morceaux du bœuf de papier qui échappent au feu [4]. Dans ces conditions, il paraît difficile d'admettre que le bœuf figure simplement l'esprit du grain, ou bien le printemps qu'on fouette pour stimuler ses énergies [5]. Il n'a pas cessé de figurer avant tout l'hiver passé, que l'on chasse, et l'année qui s'en va, avec toutes les impuretés et maléfices dont elle peut être chargée ; mais en même temps il incarne cette année avec tous ses produits acquis et la vertu même dont ils sont issus ; on brise donc la vieille année, parce qu'il importe d'en sortir, et pour que la nouvelle en puisse naître. Par son double aspect le rite du bœuf ressemble au sacrifice mexicain de Toci et à quantité d'autres rites de saison où sont associées les idées de mort et de résurrection. Il n'est pas douteux que les Chinois ont commencé par sacrifier en cette occasion un bœuf vivant [6] ; et de nos jours, en certains endroits, après avoir brûlé le bœuf de papier, l'on tue un bœuf véritable dont la chair est partagée entre les mandarins [7].

1. De Groot, *Émoui*, I, 91-93.
2. Frazer, II, 10.
3. Frazer, II, 11.
4. Frazer, *loc. cit.*
5. Frazer, II, 12. Chavannes, *T'ai chan*, 500.
6. Chavannes, *loc. cit.*
7. Frazer, II, 11.

Un sacrifice de bœuf, qui avait lieu annuellement devant le sanctuaire du taureau noir de Nossi-bé, à Madagascar[1], paraît devoir s'entendre aussi dans un sens large comme un rite de renouveau. La reine du pays sakalave d'Ampasimene y présidait. Tous les assistants passaient la main dans les poils de l'animal pour se préserver de toute maladie pendant l'année commençante, sans doute parce que la victime avait quelque signification de bouc émissaire. On ne voit pas toutefois que ce sacrifice ait eu un rapport spécial avec la végétation; mais un rapport général avec la vie de la nature est d'autant plus vraisemblable que la cérémonie comportait, à ce qu'il semble, indépendamment du festin rituel, une sorte de mariage sacré. On a tout naturellement assemblé dans les rites du renouveau, avec le souci d'écarter les maux, considérés comme fardeau et conséquence du passé, la volonté d'acquérir les biens et de promouvoir la vie.

Les rites d'union sexuelle, c'est-à-dire l'union des sexes pratiquée en manière d'acte magique, se rencontrent fréquemment chez les non civilisés ou chez les demi-civilisés. Ils subsistaient comme simulacre aux Anthestéries d'Athènes[2] et dans les mystères d'Éleusis[3], sans doute parce qu'ils avaient d'abord existé en pratique réelle dans les rites de semailles et de renouveau. Leur signification, d'ailleurs, a pu varier selon les occasions. Dans leur rapport avec les rites agraires, ils sont un charme de fécondation pour le sol; mais peut-être convient-il de ne point l'entendre avec trop de rigueur, les idées des hommes incultes sur le phénomène de la génération n'étant rien moins que précises. L'acte sexuel pouvait fort bien être compris en rite de bon succès, d'efficacité générale pour la fécondité de la nature végétale, animale et humaine, lorsqu'il était ainsi pratiqué rituellement par des personnes représentatives de leur groupe, roi ou reine, prêtre ou prêtresse, ou personnes simplement affectées à ce service dans les occasions solennelles[4].

V

Il est tout naturel que les rites des populations sédentaires se soient coordonnés en un cycle annuel de fêtes, qui, chez les peuples

1. Van Gennep, 247-248.
2. Mariage de la reine avec Dionysos. *Supr.*, p. 182.
3. Union du hiérophante avec la prêtresse de Déméter. Voir *Mystères païens*, 71.
4. On a pu voir, *supr.*, p. 41, l'union sexuelle pratiquée en rite de désacration à Madagascar; chez les Baganda l'acte ou son simulacre sont très fréquents comme rite de bon augure ou de réussite, par exemple au début des expéditions

vivant principalement de la culture du sol, a été conditionné par le cours de la végétation. On a déjà pu voir que le cycle des fêtes célébrées par les Aztec du Mexique correspondait, du moins pour une bonne partie, aux phases de la culture, de la croissance, de la récolte et de l'utilisation du maïs ; à ces rites s'entremêlent des rites du feu qui sont en rapport avec la course du soleil, le sacrifice annuel de Tezcatlipoca, au mois de mai, les nombreux sacrifices humains à la fête d'Uitzilopochtli (fin novembre) ; les sacrifices humains célébrés tous les quatre ans et tous les cinquante-deux ans (fin janvier) pour le feu nouveau se rattachent pareillement aux rites de saison. De tels cycles ont existé un peu partout, quoique la variété des moyens de subsistance et le développement de la vie sociale et nationale chez les peuples de civilisation plus avancée aient fait perdre de leur importance aux anciens rites agraires, dont on a plus ou moins altéré la signification et auxquels on a mêlé des rites d'un autre caractère.

Chez les Ewe du Togo, où l'igname fournit la matière principale d'alimentation, les grands rites annuels sont pour la plantation et la récolte des ignames, et l'on peut citer telle tribu qui célèbre tous les sept ans une grande fête de caractère en partie expiatoire, qui est coordonnée à la plantation de l'igname [1].

Les anciennes fêtes d'Israël concernaient l'ouverture et la clôture de la moisson, et la cueillette des fruits ou la vendange, cette dernière fête coïncidant peut-être avec une fête de renouvellement de l'année vers l'équinoxe d'automne. Ce caractère originel des fêtes israëlites est encore très sensible dans le rituel mosaïque [2].

Dans le calendrier passablement touffu des fêtes d'Athènes il n'est pas trop malaisé de démêler un cycle de fêtes anciennes qui sont en rapport avec l'agriculture : les Thesmophories, avec le sacrifice des porcs dans la caverne d'Eubouleus, sont un ancien rite des semailles d'automne [3] ; les Anthestéries, fête du renouveau, caractérisée par l'évocation de Dionysos et le simulacre d'union du dieu avec la femme

guerrières, après un premier engagement heureux, pour assurer le succès de la campagne (Roscoe, 357) ; les échanges de femmes se pratiquent chez les tribus du centre et du nord de l'Australie pendant les préparatifs des grandes cérémonies pour que ces préparatifs, tournent à bien, que tout l'attirail de leur décoration tienne au corps des figurants, et qu'ainsi les cérémonies s'accomplissent comme il faut (voir, par ex. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 236). Tant s'en faut donc que tous les cas de coït rituel s'expliquent par l'idée de fécondation.

1. Spieth, 105-108.
2. Voir Lév. xxiii ; Ex. xxxiv, 18, 22.
3. *Supr.*, p. 243.

de l'archonte-roi, rites solennels qui sont aux mains des femmes seules, comme les Thesmophories, et qui ont le même rapport essentiel avec la végétation, sinon spécialement avec le grain[1] ; les Thargélies en mai, fête de prémices qui affecte le caractère d'une grande expiation, d'une conjuration de peste et de famine[2] ; et l'on a pu voir que le sacrifice des Dipolies, en juin, l'immolation du bœuf, avec son rituel archaïque et son simulacre de résurrection, est pour la conclusion de la moisson, pour la moisson battue, et l'inauguration des travaux en vue des semailles prochaines[3].

A Rome, le sacrifice des Fordicidia, le 15 avril, est pour que la terre et le bétail soient féconds, et par la même occasion il est une conjuration contre la stérilité du sol et des troupeaux[4]. Le sacrifice du chien roux le 25 avril, aux Robigalia, que le flamine de Quirinus va faire au bois dit de Robigus, sur la via Claudia, est pour conjurer, on peut dire pour tuer la rouille du grain, personnifiée en Robigus et incarnée dans la victime[5]. Le triple sacrifice de verrat, bélier, taureau, qu'on promène autour des champs à la fin de mai, aux Ambarvalia, est un sacrifice lustratoire pour garantir contre toute mauvaise influence les récoles grandissantes, le bétail et les hommes[6]. Les Vinalia, le 19 août, sont pour l'inauguration de la vendange[7] ; les Consualia, le 21, et les Opiconsivia, le 25, concernent la moisson

1. *Supr.*, p. 182.
2. *Supr.*, p. 240.
3. *Supr.*, p. 241.
4. Ovide, *Fast.* IV, 629-640. Noter v. 633-634 : Nunc gravidum pecus est, gravidae nunc semine terrae, Telluri plenae victima plena datur.
5. Ovide, IV, 957-992. Le rapport du sacrifice avec Sirius et la canicule doit être venu après coup. Varron, *De lingu. lat*, VI, 16 : « ne robigo occupet segetes ». La grande litanie de saint Marc a remplacé à Rome le rite des Robigalia : l'itinéraire de la procession était en partie le même. Duchesne, *Origines du culte chrétien*[5], 294. — Sur l'*augurium canarium*, voir ch. VI. Le chien était aussi le *piaculum* ordinaire des paysans romains quand ils se permettaient quelque travail un jour férié. Columelle, II, 21, 4.
6. Virgile, *Georg.* I, 345 ; Caton, *De re rust.*, 141. Le sacrifice est d'ailleurs conjuratoire comme celui de Robigus, et l'on peut voir dans Caton qu'il concerne Mars, certainement comme esprit de la végétation (nonobstant l'opinion contraire de Wissowa, 143) ; que les trois victimes forment une unité mystique à laquelle on ne doit point porter atteinte en les dénommant individuellement dans la formule d'invocation ; que le rite n'est pas seulement pour la protection des fruits de la terre, mais pour celle des troupeaux et du personnel agricole. Mars personnifie en quelque façon les biens qu'on espère et les maux qu'on redoute. Roscher, *Lex.* II, 2403, art. *Mars*, regarde (après Mommsen) Robigus comme une « indigitation » du Mars champêtre.
7. Cf. Wissowa, 115 ; Fowler, 204-206. Le texte de Varron, VI, 16 : « Flamen

rentrée [1]. Le sacrifice du cheval, le 15 octobre, marque la fin de l'année agricole et prépare les semailles [2], que couronne, au solstice d'hiver, la fête des Saturnales [3]. Si peu connus que soient les rites de la plupart d'entre elles, le nom de ces fêtes témoigne assez de leur caractère. Toutefois ce rituel agraire d'un peuple guerrier pourrait n'être pas entièrement indépendant de ses habitudes militaires, et les danses des Saliens, en mars, pour le renouveau, pourraient n'être pas qu'un rite printanier pour protéger la naissance de la végétation, mais la répétition préliminaire et mystique des expéditions guerrières, dont le sacrifice du cheval d'octobre pourrait aussi marquer la conclusion. Le vieux Mars des Romains était un esprit des bois et des champs, et le dieu des combats. Au surplus, il convient de se rappeler que les rites de chasse et de guerre se confondent souvent chez les non-civilisés ou chez les demi-civilisés, et pour une bonne raison, c'est que souvent la chasse aux hommes et la guerre aux bêtes ont eu le même objet et qu'elles se conduisaient de la même façon.

Nulle part peut-être mieux qu'en Chine la vie totale de la nature ne s'est reflétée dans le rituel. Le rapport même a été systématiquement poussé si loin que la description n'en saurait être faite ici dans le détail. Pourvoyant à un culte qui embrasse l'économie de l'univers, l'entretien et la conduite des hommes, le Fils du Ciel et, en proportion de leur rôle, ses officiers, ainsi que ses sujets, imitent et suivent dans leurs gestes rituels et même dans leur manière d'être cette vie totale qui est l'objet de la religion. Dans l'antiquité, le logement, le costume, le régime de l'empereur de Chine, la couleur de ses chevaux et celle de ses étendards correspondaient aux saisons de

Dialis auspicatur vindemiam, et ut jussit vinum legere, agna Jovi facit, inter quojus exta caesa et porrecta flamen primus vinum legit », manque un peu de netteté; mais ce que dit Pline, *N. H.* XVIII, 69 (284), des Vinalia d'avril : « Vinalia priora... degustandis vinis instituta, nihil ad fructus attinent », donne à entendre que la fête d'août concerne les raisins, la vendange, à laquelle se rapporte l'*auspicatio* dont parle Varron.

1. Consus et Ops sont des personnifications de la moisson. Consus, de *condere*, représente originairement le grain mis en silo, et de là vient sans doute que son autel, au Cirque, était souterrain. Wissowa, 201.

2. *Supr.*, p. 244.

3. Originairement fête des semailles terminées. Le rapport de Saturne avec les semailles est garanti par l'étymologie de son nom. Frazer, *Magic art*, II, 311, n. 4, abandonne le rapport qu'il avait voulu établir entre les Saturnales et le *regifugium ;* il n'abandonne pas pour autant son hypothèse d'un ancien sacrifice de la personne royale. On pourrait noter, à ce propos, que le magister des Arvales, mythique successeur de Romulus, était renouvelé chaque année au jour propre des Saturnales, le 17 décembre.

l'année. Au printemps le Fils du Ciel s'habille en bleu-vert ; le premier jour de la saison, il s'en va dans la banlieue de l'est, au-devant du printemps lui-même, et sans doute y fait-il le sacrifice au souverain céleste de cette saison, l'Empereur vert [1] ; au courant du premier mois, en jour et heure favorables, emportant une charrue dans sa voiture, il s'en va inaugurer le labourage dans le champ sacré [2] qui fournit le grain et les fruits et légumes pour les offrandes des sacrifices impériaux [3]. Originairement il ne s'agit pas d'encourager l'agriculture par l'exemple du souverain, mais de la consacrer, de faire commencer le travail de la terre par une personne qualifiée pour promouvoir efficacement l'œuvre de la nature. Car le principe qui domine cette économie de culte, et que le vieux rituel répète après avoir indiqué les rites de chaque mois, c'est que, si l'on intervertissait les rites des saisons, l'on bouleverserait tout l'ordre des choses, que, si l'on célébrait en été les rites de l'hiver, on amènerait la glace et les frimas, et réciproquement [4]. Au second mois, le Fils du Ciel, ayant choisi un jour favorable, ordonne que dans tout le pays le peuple sacrifie aux dieux du sol [5]. En ce même mois, le jour où arrivent les hirondelles, un sacrifice de bœuf, bélier, porc, se célèbre en sa présence en l'honneur du génie tutélaire des mariages et des naissances ; honneur spécial est fait aux épouses impériales que le Fils du Ciel a récemment honorées de sa couche : il remet à chacune un étui contenant un arc et des flèches qui figurent naissance d'enfant mâle [6]. Cette poétique solennité est en rapport avec une vieille croyance et des légendes de conception par le moyen de l'hirondelle [7]. Au troisième mois, le Fils du Ciel offre des vêtements jaunes, couleur des jeunes feuilles de mûrier, aux « anciens souverains » pour les intéresser à la culture des vers à soie [8] ; ayant aussi inauguré la pêche de saison, il offre dans le temple ancestral les prémices des esturgeons qu'il a pêchés [9]. En fin de saison, sacrifice d'animaux qu'on déchire aux portes de la ville pour chasser le mauvais air et les maladies [10].

1. *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. 1, 9-10.
2. *Ibid.* a. 1, 13.
3. *Li ki*, c. XXI, *Tsi i*, a. 2, 5.
4. *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. 1, 24, et à la fin des instructions relatives à chaque mois dans ce chapitre.
5. *Ibid.* a. 2, 7.
6. *Ibid.* a. 2, 9. D'après c. X, *Nei tse*, a. 2, 16, on accrochait un arc à la porte de l'accouchée après la naissance d'un enfant mâle, une serviette pour une fille.
7. Voir LEGGE, *Shù king*, 307.
8. *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. 2, 21.
9. *Ibid.* a. 2, 25.
10. *Ibid.* a. 2, 34.

Pour l'été, le Fils du Ciel prend le rouge, et le premier jour du premier mois, il s'en va dans la banlieue sud pour recevoir l'été et honorer l'Empereur rouge [1]. Le premier mois d'été étant l'époque de la moisson du blé, le Fils du Ciel goûte le premier blé avec de la viande de porc, après en avoir offert dans la salle des ancêtres [2]. Durant le second mois d'été, les fonctionnaires, dans tout le pays, adressent supplications et sacrifices aux montagnes, aux fleuves et aux sources, pour la pluie; ils offrent en même temps des sacrifices aux mânes de tous les anciens princes, gouverneurs et autres officiers qui ont rendu de grands services au peuple, et ces sacrifices ont aussi pour but d'obtenir une abondante récolte [3]. C'est dans ce mois que tombe le solstice d'été, à l'occasion duquel le Fils du Ciel célèbre sur le tertre carré qui figure la terre, le sacrifice d'un jeune taureau roux, qui est enterré [4]. Ce mois étant celui où l'on récolte le millet, le Fils du Ciel goûte le millet avec du poulet, après en avoir fait offrande aux ancêtres [5]. La couleur de l'automne est le blanc. Le premier jour, le Fils du Ciel va au-devant de l'automne et honore l'Empereur blanc

1. *Ibid.* a. 3, 10.

2. *Ibid.* a. 3, 17. Un ancien auteur (cité par Couvreur, *Li ki*, I, 357) dit que la viande de porc tempère l'effet du blé nouveau, qui est échauffant. On peut douter que tel soit le motif originel de la combinaison. La viande aussi pourrait être en quelque manière une offrande de prémices.

3. *Ibid.* a. 3, 29.

4 Le caractère primitivement magique des sacrifices solsticiaux ne paraît pas douteux. Les anciens textes les considèrent au moins en partie comme conjuratoires de fléaux. Cf. *Tchéou li*, XVII, 37 (Biot, II, 134). Sur les rites modernes du grand sacrifice à la terre, voir De Groot, *Émoui*, I, 320. Chavannes, *T'ai chan*, 499, cite ce passage de « l'histoire des Han postérieurs » : « Le jour du solstice d'été, on cure les puits pour changer l'eau; le jour du solstice d'hiver, on se sert du vilbrequin qui produit le feu par friction, pour changer le feu. » Chavannes remarque à ce propos : « Ainsi l'homme apporte une eau nouvelle au moment où il faut que le principe humide renaisse; il allume un feu nouveau au moment où le principe igné doit réapparaître ; par son action il aide la nature. » Peut-être serait-il plus juste de dire qu'il la conduit. D'ailleurs les rites en question doivent être plus anciens que les spéculations sur les deux principes, et dans le second cas on a renouvelé le feu pour remonter le soleil, dans le premier cas, on a renouvelé l'eau pour combattre la sécheresse amenée par le soleil toujours grandissant. Serait-il bien téméraire d'admettre que, si le sacrifice du solstice d'hiver, censé adressé au Ciel, était pour ranimer le soleil, celui du solstice d'été, qui comportait la même victime, mais enterrée au lieu d'être brûlée, et qui était censé concerner la terre, était pour amortir la chaleur qu'on avait réveillée au solstice d'hiver?

5. *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. 3, 30. Sur le choix de la viande, cf. *supr.* n. 2. Le repas se complète ici de cerises en dessert, qui doivent être sans doute aussi regardées comme prémices

dans la banlieue ouest [1]. C'est le temps où l'on récolte les derniers grains, et le Fils du Ciel en goûte les prémices après offrande aux ancêtres [2]. Au second mois d'automne, qui est le temps de l'équinoxe, où le souffle de mort gagne du terrain sur le souffle de vie, le Fils du Ciel fait les sacrifices propres à chasser les émanations pestilentielles [3]. En ce même temps, il goûte, après offrande aux ancêtres, les prémices des graines oléagineuses avec de la viande de chien [4]. Au troisième mois, le premier ministre fait rentrer « au grenier des esprits la moisson du champ du Roi céleste » — le champ impérial où se fait la cérémonie du labourage, — avec toutes les formes et sentiments convenables de respect, ces grains devant être employés dans les sacrices impériaux [5]. En ce mois a lieu une grande chasse à laquelle préside l'empereur, armé en guerre : « il ordonne au directeur des sacrifices d'offrir une partie du gibier aux esprits des quatre points cardinaux » [6]. C'est aussi le temps où le Fils du Ciel goûte le riz nouveau avec de la viande de chien, après offrande dans la salle des ancêtres [7]. La couleur de l'hiver est le noir. Le Fils du Ciel va au devant de l'hiver et honore l'Empereur noir dans la banlieue du nord [8]. Déclaration officielle est faite de l'hiver et de la rupture des communications entre le ciel et la terre [9]. Au second mois, supplications et sacrifices dans tout le pays aux esprits des quatre mers, des grands fleuves, des sources célèbres, des puits et des fontaines [10]. Le sacrifice du solstice est célébré par le Fils du Ciel ; un jeune taureau roux est sacrifié comme au solstice d'été, mais sur un tertre rond figurant le ciel, et la victime est brûlée [11]. A la fin du troisième mois d'hiver, qui est le dernier mois de l'année, on « accomplit de grands rites pour chasser les émanations pestilentielles, en découpant les victimes, et le dernier jour, on « mène dehors le bœuf d'argile pour reconduire le froid » [12]. L'hiver est la seule saison que l'on

1. *Ibid.* a. 4, 31.
2. *Ibid.* a. 4, 34.
3. *Ibid.* a. 5, 10 (15).
4. *Ibid.* a. 5, 11. Cf. *supr.* p. 251, n. 2 et n. 5. On peut voir, art. 5, 16, que l'équinoxe était le temps marqué pour la vérification (égalisation) des poids et mesures, trait qui est bien en rapport avec l'esprit général de la religion chinoise.
5. *Ibid.* a. 5, 26.
6. *Ibid.* a. 5, 32-34.
7. *Ibid.* a. 5, 37.
8. *Ibid.* a. 6, 10.
9. *Ibid.* a. 6, 13.
10. *Ibid.* a. 6, 32.
11. *Li ki*, c. IX, *Kiao te cheng*, a. 2, 2-7 ; c. XX, *Tsi fa*, 2. Cf. *supr.* p. 251, n. 2. Sur les rites modernes, voir GRUBE, 73-77.
12. *Li ki*, c. IV, *Yue ling*, a. 6, 46. Sur le bœuf d'argile, voir *supr.*, p. 244.

renvoie ainsi. C'est que l'hiver est la mauvaise saison, et c'est aussi que l'on congédie la vieille année en même temps que l'hiver. Une pêche avait lieu en ce dernier mois, qui était inaugurée par le Fils du Ciel, les prémices du poisson étant dégustées par lui dans les conditions ordinaires [1].

Le rituel de l'ancienne religion de Babylone, s'il nous était mieux connu et plus intelligible, nous montrerait une chaîne semblable de rites pour le gouvernement de la nature, mais où l'astrologie avait marqué une empreinte profonde et méthodiquement suivie dans l'élaboration des croyances et du rituel. Aussi la religion de l'Égypte, dont le symbolisme astral paraît avoir eu un grand développement.

Mais dans ces deux dernières religions, comme dans celles de la Grèce et de Rome, et dans ces dernières surtout, la vie sociale est, en quelque façon, plus dégagée de la vie de la nature que dans l'ancienne religion chinoise, la vie civile est plus détachée des rites religieux, et d'autre part l'histoire politique est davantage exprimée dans les solennités publiques. En ces cultes nationaux, la vie nationale s'est accentuée dans les rites en supplantant plus visiblement qu'en Chine leur primitive signification magique. Peut-être serait-on fondé à dire qu'en Chine la vie nationale prend conscience de sa continuité dans le culte des ancêtres, et que par là elle se dégage aussi de la magie naturiste. Dans les religions du monde occidental, les dieux, quelle que soit leur origine, ont fini par personnifier les cités et les empires. Leurs fêtes ont perdu plus ou moins de leur caractère saisonnier, et parfois même elles l'ont perdu tout à fait, pour prendre celui de supplications ou de réjouissances nationales, où l'intérêt de la cité ou de l'empire n'est pas seulement celui de sa subsistance matérielle par l'abondance des moissons et la multiplication du bétail, mais celui de sa grandeur politique, avec ses souvenirs et ses espérances. Il se fait une consécration du temps, qui n'est pas la simple conduite magique des saisons et de la nature visible, mais une sorte de conduite morale et providentielle des choses pour le plus grand bien de la comnunauté [2].

Ainsi les grandes Panathénées, qu'on dit avoir été instituées par Pisistrate et qui se célébraient tous les quatre ans, sont un développement tout politique et national des Panathénées annuelles, beaucoup plus anciennes, qui étaient censées commémorer la naissance d'Athéna, qui étaient en réalité la fête d'Athéna Polias, la patronne et

1. *Ibid.* a. 6, 49.
2. Cf. *supr.*, p. 96.

la personnification de la cité[1], c'est-à-dire déjà une fête politique, sans doute devenue telle à partir d'un rite purement saisonnier, d'une fête agraire dont la signification et l'objet primitifs se sont tellement effacés dans la tradition de nous connue qu'on ne peut faire à ce sujet que des conjectures. La fête n'est plus saisonnière qu'à raison de sa périodicité régulière et de sa date fixe; ses rites et ses sacrifices, autant que nous en pouvons juger, n'ont plus de rapport spécial avec la saison et ne témoignent pas l'intention d'influencer directement le cours des phénomènes naturels. A cet égard, ils se présentent dans les mêmes conditions que les rites et fêtes qui sont coordonnés par leur institution même à la vie nationale, comme le sacrifice anniversaire en l'honneur des morts de Platées.

On doit remarquer d'ailleurs que le caractère originairement magique des rites de saison n'était plus guère compris, si même il n'était tout à fait oublié, aux temps classiques. Les mythes mêmes qui s'y rapportent en fournissent la preuve. Les vieux rites étaient censés commémoratifs de bienfaits divins, et la commémoration d'une naissance divine, par exemple, de la naissance d'Athéna, aux Panathénées, peut être rangée dans cette catégorie, aussi bien que celle du don du grain par Déméter, aux Thesmophories; ou bien leur efficacité négative pour écarter le mal était comprise en manière de lustration ou d'expiation, ou bien encore de commémoration d'une expiation accomplie aux temps mythiques ; ils étaient même devenus assez fréquemment la simple commémoration du fait mythique dont on ne voyait plus le sens original. Dans tous les cas, ce n'étaient plus que les éléments variés d'un service de dieux qui était coordonné aux besoins généraux de la cité et qui affectait ainsi une signification et un caractère tout sociaux.

La même observation vaut pour les fêtes romaines. On peut voir dans les *Fastes* d'Ovide le commentaire donné aux rites, pour nous parfaitement, clairs des Fordicidia et des Robigalia[2]. Les Romains des temps historiques ne comprenaient plus rien aux rites des Argées ni à bien d'autres. Le tout subsistait comme un hommage, traditionnellement établi, aux dieux de Rome, et comme un moyen d'assurer leur protection à l'empire. Les dieux étrangers s'identifiaient ou s'associaient aux divinités romaines dans ce rôle de protection ; de tous les anciens cultes nationaux, bientôt subordonnés en quelque façon au culte de Rome et d'Auguste, se formait une sorte de culte d'empire où tous les dieux de toutes les contrées collaboraient dans la direction de l'uni-

1. Stengel, *Griech. Kultusaltertumer*, 195-200. La date, 28 hecatombaion (juillet) conviendrait à une fête d'après moisson (Farnell, I, 295).

2. *Supr.*, p. 248, n. 3 et n. 4.

vers et pourvoyaient à la prospérité commune. Dans ce syncrétisme quelque peu chaotique, l'idée de la fortune romaine [1] tendait à dominer plus ou moins la signification magique des anciens rites et leur intérêt local, à moins que les changements intervenus dans les conditions générales de la vie et de la pensée ne les fissent tout simplement tomber en discrédit.

La consécration du temps et l'économie saisonnière des fêtes se maintiennent dans les économies de salut, le plus souvent sans perdre entièrement contact avec la magie primitive. Il n'en est pas seulement ainsi dans les cultes qui aboutissent pratiquement par le syncrétisme à un amalgame de religion nationale et d'économie de salut, comme la religion chinoise avec son mélange d'ancien culte national, de taoïsme et de bouddhisme, ou comme la religion de l'empire romain, constituée en fait par le culte impérial, le vieux culte romain et les anciens cultes nationaux, enfin par les mystères, qui y introduisaient les idées et les rites de salut individuel; mais la même consécration du temps avec une signification magico-religieuse, aussi bien que providentielle et salutaire apparaît dans les économies de salut qui se sont constituées en système religieux réellement indépendant et plus ou moins exclusif de tout autre [2].

Il existe dans la religion avestique un cycle de fêtes saisonnières qui ont été primitivement en rapport, comme toutes ces fêtes, avec le cours de l'année agricole et pastorale [3]. Ces solennités sont au nombre de six, réparties à peu près régulièrement dans l'année, avec une durée de cinq jours pour chacune, la férie principale s'attachant au dernier jour. La première fête, au quinzième jour du second mois (5 mai), est dite de « mi-printemps », fête du renouveau, où l'on consacre aux dieux les premières fleurs. La seconde, au quinzième jour du quatrième mois (4 juillet), dite de « mi-été » (par rapport à l'ancienne division de l'année en sept mois d'été et cinq mois d'hiver), est, dit on, au point de vue rural, fête de clôture de la fenaison ; la troisième, au trentième jour du sixième mois (16 septembre), est celle « qui apporte le blé », on y fait oblation de blé et de fruits, et elle clôt la moisson ; la quatrième, au trentième jour du septième mois (16 octobre), dernier jour du grand été, est celle « où la chaleur descend », où l'heure de midi, le gah Rapitwin, rentre sous terre, et cette fête paraît avoir été en rapport avec l'accouplement du bétail ; la cinquième, au vingtième jour du dixième mois (4 jan-

1. Cf. Wissowa, 339-342.
2. Cf *supr.*, p. 96.
3. Voir Henry, *Parsisme*, 176-178.

vier), est dite de mi-hiver ; elle pourrait bien avoir été originairement une fête du solstice ; la sixième, en l'honneur des Fravashi des ancêtres, couvre dix jours, les cinq derniers du douzième mois et les cinq jours complémentaires, se terminant avec l'année, le 20 mars, et pouvant par conséquent s'être rattachée originairement à l'équinoxe du printemps. Une adaptation spéciale du Yasna se fait à chacune de ces fêtes, dont le caractère et l'objet primitifs ne ressortent pas très nettement dans le rituel, sauf pour la fête des Fravashis en tant que fête des âmes. Très nette, au contraire, est la signification théologique dont la tradition avestique les a pourvues : Ormazd est censé avoir inventé ces fêtes pour commémorer les six actes de la création, qui aurait duré un an ; à la fin de chaque période, Ormazd aurait pour la première fois célébré le *gahanbar* qui la termine, établissant ainsi les commémorations respectives de la création du ciel, de celle des eaux, de celle de la terre, puis des plantes, des animaux et enfin de l'homme. Dans le détail ces commémorations concordent médiocrement avec l'objet primitif de la fête, sauf pour les Fravashi, dont la fête commémore leur première descente sur la terre, afin de procurer la naissance de l'humanité. On conçoit néanmoins comment les anciens rites magico-religieux, les rites créateurs des choses naturelles, ont pu s'interpréter, au gré de croyances plus avancées et sans perdre leur caractère sacramentel, en cérémonies commémorativesde la création première des choses.

Mais ce qui est à remarquer dans ce système bien défini, qui peut, à certains égards, servir de type à l'égard duquel les économies festales moins perfectionnées ou moins bien connues apparaissent comme des ébauches moins nettes, est l'espèce de domination, de consécration exercée sur le temps par les fêtes auxquelles se subordonnent des périodes plus ou moins longues, dont elles sont représentatives. Les fêtes sont comme les points culminants de l'année dont dépendent les périodes intermédiaires, soit en manière de préparation, soit en manière de conséquence. Par ces fêtes l'œuvre de la nature est comme orientée. et le temps soumis à une influence mystique, à une manière de consécration coordonnée à celle des choses. Et la vie commune du groupe se trouve soumise au même rythme, comme elle s'associe naturellement à l'évolution des saisons et de la nature en son milieu [1]. Ce gouvernement et cette consécration mystique du temps commencent dans les cultes magiques, se perfectionnent dans les cultes nationaux, et se maintiennent dans les économies de salut.

1. Cf. *supr.*, p. 47 et p. 95.

Une telle consécration du temps, — dont il convient de parler ici puisqu'elle se rattache tout naturellement aux rites de saison, — a été poussée aussi loin que possible dans le culte avestique, où chaque mois a sa divinité protectrice, chacun des jours complémentaires étant respectivement consacré à l'une des cinq Gathâs, hymnes liturgiques, ainsi personnifiées et divinisées. Chaque jour du mois a son patron céleste, pris dans les mêmes catégories divines des Ameshaspenta et des Yazata que les patrons des mois, le premier jour étant consacré à Ormazd, le second à Vohu Mano, et ainsi de suite. Le jour est partagé de même en quatre périodes, cinq en été, qui sont comptées de minuit à minuit, à savoir de minuit à l'aube, de l'aube à midi, de midi au lever des premières étoiles, et de ce moment à minuit ; en été, la partie diurne étant la plus longue, on compte au milieu du jour une période supplémentaire, qui est le gah Rapitwin ; à chacun de ces gah correspond une prière spéciale, un génie propre, qui sans doute est la personnification même de cette durée, un génie local d'après les divisions administratives du pays iranien, et deux ou trois divinités protectrices; au commencement de chaque gah, dans les temples du feu, un prêtre renouvelle le bois sur le feu sacré et récite les prières [1]. Ainsi le temps tout entier se trouve comme consacré et employé à l'œuvre de lumière et de salut que poursuit le culte zoroastrien, conjointement à l'œuvre de la nature dont il ne s'est point détaché et à l'œuvre de conservation sociale que, sous une forme ou sous une autre, poursuit tout culte religieux.

De même, dans l'économie des fêtes chrétiennes et du calendrier ecclésiastique, le poème de la rédemption s'adapte aux vicissitudes des saisons, les fêtes principales, Noël-Épiphanie et Pâques-Pentecôte, commandant toute l'année, avec les périodes qui les préparent, Avent et Carême, et celles qui les suivent, dimanches après l'Épiphanie et dimanches après la Pentecôte, chaque dimanche dominant aussi en quelque manière la semaine qu'il inaugure, et les jours ayant en plus du caractère spécial qu'ils tiennent de la période dont ils font partie le patronage et la commémoration de quelque mystère ou de quelque saint. Mais dans le christianisme les fêtes de saison et la consécration du temps ne concernent plus directement que la vie et l'intérêt spirituels des croyants. Certaines féries de saison, les Quatre-temps [2], les Rogations [3], la procession-litanie du jour de saint Marc [4], avec leurs

1. Henry, 106-109, 169.
2. Remplaçant les anciens rites des solstices et des équinoxes, l'observance apparaît à Rome au ve siècle. Duchesne, 237.
3. D'origine gauloise et pour le bien des récoltes. Voir Duchesne, 295.
4. Voir *supr.*, p. 248, n. 5.

rites de pénitence et de supplication, ne laissent pas de faire suite et pendant aux cérémonies païennes pour conjuration de fléaux dans les moments critiques de l'année. Par ailleurs, la vie spirituelle devient saisonnière à sa façon, et il est très remarquable que la fête du printemps reste par le Carême et la pénitence la grande fête de l'expiation et de la purification de l'âme, et par la solennité joyeuse de Pâques, résurrection du Christ et communion au Christ ressuscité, la grande fête du renouveau intérieur pour la vie éternelle, après avoir été dans les premiers siècles chrétiens la grande fête de l'initiation baptismale. Noter aussi la coïncidence, non fortuite, de la fête de Noël avec les anciennes fêtes du solstice d'hiver[1], et de la nativité de saint Jean-Baptiste avec celles du solstice d'été[2].

1. Spécialement le *Natalis Invicti*. Voir Duchesne, 265, 269.
2. Cf. Duchesne, 276.

CHAPITRE VI

LE SACRIFICE ET LA DIVINATION

L'homme inculte ne doute pas de son pouvoir sur la nature et il se crée une magie pour conduire le monde, le petit univers qu'il s'imagine connaître. Il éprouve aussi bientôt le besoin de savoir et il pense trouver des signes certains qui lui révèlent tout ce dont il aurait avantage à être instruit, quand même ce seraient choses que naturellement il ignore et ne peut s'empêcher d'ignorer. De là est venue la divination, qui a pris un développement si extraordinaire dans certaines religions de l'antiquité. Elle ne nous intéresse ici que dans son rapport avec le sacrifice. Car certains sacrifices ont eu pour objet propre la divination, et souvent les sacrifices ordinaires ont fourni matière de présages. Nous nous occuperons ici des sacrifices proprement divinatoires, qui apportent des révélations sur les choses secrètes, particulièrement sur l'avenir. Les sacrifices communs par lesquels on demande aux dieux un présage ou un oracle favorable ne sont que des sacrifices impétratoires et n'ont pas le caractère magique des sacrifices de divination.

I

Il a été observé plus haut que le concept de l'action sacrée, du symbole efficace, et celui du signe révélateur des choses cachées, surtout des choses à venir, sont connexes et se sont naturellement associés, on pourrait presque dire confondus, dans la pensée des hommes incultes [1]. A la vérité, le présage s'offre, tandis que l'action sacrée se fait. Mais l'action sacrée est un signe de ce qu'elle veut produire, comme le présage est un signe de ce qui doit arriver. La différence

1. *Supr.*, p. 13, 66, 102.

entre ces deux formes de prédétermination ne devait pas être bien nette pour la mentalité primitive. La recherche du signe révélateur tenait, comme l'emploi de la figuration efficace, au système de protection et de garanties dont l'homme est préoccupé de s'entourer tant qu'il n'est pas entièrement dégagé de la pensée magique. L'emploi oraculaire du sacrifice est donc explicable par le caractère magique de l'action sacrée. Sans doute est-il aussi ancien que les figurations rituelles et les sacrifices magiques; il doit, par conséquent, être antérieur au culte de dieux personnels et à l'idée d'une manifestation libre de leur prescience transcendante et de leur volonté souveraine. La divination par le sacrifice se rattacherait plutôt à l'idée du destin, si l'on pouvait parler du destin comme d'un concept accessible à l'esprit de l'homme inculte. Mais il s'agit d'une idée vague de prédétermination, la simple idée de prévision logique, de signe purement annonciateur, n'étant pas non plusde celles qui se présentent d'abord à un tel esprit. Lorsque l'homme de pluie des Kaitish d'Australie imite le cri du pluvier pour faire venir la pluie [1], il se comporte comme si le cri du pluvier n'était pas seulement pour lui un signe précurseur de la pluie, mais comme s'il y avait entre ce cri et la pluie un certain rapport de causalité. Les oracles cherchés ont donc été d'abord des signes qu'on regardait comme plus ou moins effectifs, comme entraînant après eux, comme opérant d'une certaine manière la réalisation de ce qu'ils annonçaient. Toutefois ce n'est pas pour effectuer le résultat qu'on fait la consultation, mais pour s'instruire ; c'est pourquoi le sacrifice divinatoire ne réalise pas parfaitement la notion de l'action sacrée.

La prévision est en rapport si étroit avec l'action rituelle que la façon dont se réalise cette action même est considérée d'ordinaire comme un présage de son propre résultat. Et rien n'est plus facile à comprendre : si l'action sacrée ne se déroule pas normalement, son effet est compromis. Mais l'homme inculte serait fort empêché de dire si c'est l'imperfection de l'acte qui cause l'absence ou le caractère fâcheux du résultat, ou bien si c'est l'espèce de fatalité d'un résultat négatif ou funeste qui apparaît dans les irrégularités accidentelles d'une action par ailleurs bien préparée. Lorsque les sacrifices s'adressent à des dieux, ces signes, par exemple, tel état des organes de la victime, ou bien la façon dont brûlent les morceaux de cette victime qui sont jetés au feu, sont interprétés en témoignage d'agrément ou de refus de la part des divinités. C'est que l'idée dominante du rapport ainsi perçu était celle du symbole-présage et non celle du sym-

1. *Supr.*, p. 210.

bole efficace. De là vient aussi que, dans les cultes de dieux personnels, le présage cherché dans le sacrifice est compris comme une révélation de la volonté divine, non comme un charme qui serait efficace de l'événement annoncé.

Mais la difficulté pour nous est de concevoir les raisons d'analogie ou autres qui ont induit à considérer tel phénomène comme présage ou symbole de tel fait. Étant donnée la mentalité humaine, on conçoit que le phénomène regardé comme signe ait été regardé comme prédéterminant la réalisation de la chose signifiée. On l'a cru par propension à confondre l'image avec la réalité, et parce qu'on voulait croire, désirant ardemment savoir, ayant besoin d'être informé. Le point obscur est la perception même du signe comme tel, la mentalité primitive et magique étant capable de percevoir entre les choses des analogies qui nous échappent, et ayant aussi dû être amenée, en mainte occasion, à comprendre une rencontre fortuite en rapport de succession nécessaire dont on pouvait faire application à d'autres cas. En ce qui regarde spécialement le sacrifice divinatoire, pourquoi s'est-on flatté de découvrir dans les entrailles d'un être vivant la connaissance de faits actuellement encore inexistants ou bien obscurs et incertains ? Pourquoi s'est-on figuré que cette connaissance était comme présente et inscrite dans la victime, qui la portait ainsi en elle-même comme si elle en avait conscience ? Ce n'a pu être qu'en vertu de quelque relation d'autant plus difficile à percevoir pour nous qu'elle a dû être le plus souvent dépourvue de toute réalité.

Sans doute aura-t-on commencé par s'imaginer que telle espèce animale, à raison d'une relation particulière, mystiquement interprétée, qu'elle avait avec un groupe humain, portait, pour ainsi dire, en elle-même le destin du groupe en question, même celui de ses membres, et que, pour connaître ce destin, il n'était que d'ouvrir l'animal et d'examiner l'organe que l'on croyait être en lui aussi bien que dans l'homme le siège des impressions, des sentiments, des pensées. Et l'on ne se demandait pas comment ce destin se trouvait ainsi anticipé, écrit dans l'organe. Le rapport supposé faisait l'identité de l'animal et de l'homme et supprimait, pour la considération du primitif, la distance entre le présage et la chose signifiée. Ou bien, en d'autres cas, on s'est comporté comme si les choses naturelles portaient en elles-mêmes le secret d'un avenir qui les concernait en quelque façon : il n'y avait qu'à extraire cette connaissance qui était comme imprimée en elles, à la leur arracher par une sorte de ruse ou de violence, à leur faire dire ce que l'on brûlait de connaître. Certaines coutumes populaires, actuellement encore usitées parmi nos populations rurales, ou même les pratiques vulgaires de la divination par les cartes, par

la main, par le contact, en disent plus long sur les origines de la divination que toutes les réflexions des théologiens et des philosophes sur la matière.

Voici, par exemple, un cas de divination dont l'auteur du présent travail a été maintes fois témoin dans son enfance. Dans la région de Champagne où il est né, les cultivateurs, la veille de l'Épiphanie, pronostiquent de la manière suivante le cours du blé pour les mois de l'année qui commence [1] : le soir, on nettoye dans l'âtre du foyer une place devant le feu, et le cultivateur, ayant en main douze grains de blé, les jette successivement sur cette place en prononçant le nom du mois correspondant à chaque grain ; le grain s'échauffe, se gonfle, éclate et saute ; selon la direction et l'amplitude des bonds qu'il fait on conclut qu'il y aura hausse ou baisse, ou stabilité du cours ; il y aura hausse si le grain saute en avant, baisse s'il saute en arrière, stabilité s'il ne bouge pas sensiblement ou s'il saute de côté. Or on n'a pas la moindre idée que Dieu ou seulement un ange ou un esprit quelconque intervienne en cette affaire. L'on admet, sans y avoir autrement réfléchi, que le grain porte en lui-même le secret de sa fortune et qu'il n'y a qu'à le lui dérober, à le lui faire dire. C'est une espèce de sacrifice en miniature, puisque les grains sont perdus par l'opération divinatoire, et ce que l'on veut savoir est plutôt la fortune de l'homme, le gain qu'il tirera de son blé que l'avenir du blé ; l'homme arrache au blé un pronostic touchant ses propres affaires et le gain qu'il pourra réaliser sur sa récolte. Il y a donc ici un ensemble de participations qui n'ont de réalité que pour une pensée enfantine, disons magique, et sur lesquelles se fonde la divination, sans qu'intervienne l'idée d'une révélation proprement dite qu'un esprit supérieur ferait à l'homme par le moyen du grain. Cette idée n'apparaîtrait que si la religion s'appropriait le procédé et en présentait les résultats comme une manifestation bienveillante de la science divine. Mais il est trop clair qu'une telle idée n'est point à l'origine du procédé dont il s'agit.

Or les moyens de divination dont usent les non-civilisés sont du même caractère que celui qui vient d'être décrit. Ils ne sont point compris comme une révélation supérieure qui passerait par un intermédiaire sensible pour arriver à l'homme ; la révélation ou plutôt la notion dont il s'agit existe naturellement, comme une façon de vertu cachée dans l'être vivant ou dans l'objet qui, à un moment donné, la manifeste spontanément ou contraint par la volonté et l'action du

1. La coutume est signalée comme ancienne en France par Frazer, *Scapegoat*, 316, n. 1 (d'après Thiers, *Traité des superstitions*, 268 Paris, 1679).

devin. Les signes sont d'abord naturels, — d'après notre façon de penser, — et ce n'est que par un travail ultérieur de la croyance religieuse qu'on les regarde comme envoyés par les dieux. C'est, si l'on veut, l'esprit même des choses qui fait la révélation ; mais il ne faut pas trop parler d'esprit ni même de révélation, car il ne s'agit pas précisément d'une communication formelle de personne à personne, d'un esprit conscient à l'homme qui l'interroge. Une révélation de ce genre existe chez les non-civilisés, mais qui, dès l'abord, se distingue assez nettement de la divination, c'est celle qui apparaît dans la nécromancie sous la forme primitive de la possession d'un vivant par l'esprit d'un mort. Ici l'on est à l'origine de la prophétie, non point à celle de la divination ; et c'est de la magie divinatoire que nous traitons maintenant.

Cette magie divinatoire existe chez beaucoup de non-civilisés sans qu'on y voie une manifestation de pouvoirs supérieurs. Il ne semble pas non plus que tous les peuples anciens que l'histoire nous fait connaître en fussent venus à considérer leurs procédés traditionnels de divination comme de simples moyens de soutirer la science des dieux. Prenons en exemple ce que Tacite raconte des Germains.

Au dire de l'historien romain, ces peuples étaient aussi adonnés qu'aucun autre à la considération des auspices. Ils avaient un jeu familier de sorts pour lequel ils employaient des baguettes marquées de différents signes, qui étaient jetées sur une étoffe blanche ; on les ramassait ensuite après avoir invoqué les dieux, conjecturant d'après la marque, sans doute par un procédé analogue au jeu de dés, la réponse affirmative ou négative des sorts [1]. Ce procédé de divination, qui est une interrogation directe, suppose la croyance à des dieux personnels et n'a rien de plus primitif que le vieil oracle de Iahvé par les sorts *urim* et *thummim* [2]. Encore est-il que ce jeu de sorts, comme tous les autres, a pu exister d'abord indépendamment de la foi aux dieux. Mais les Germains en avaient d'autres : ils observaient les cris et les vols des oiseaux [3], et ce sont là moyens de divination qu'on peut dire naturels. Tacite ne donnant aucun détail, on ignore si ces présages étaient censés envoyés par les dieux mêmes.

Ce que Tacite remarque de plus original est l'emploi de chevaux

1. Tacite, *Germ.*, 10.

2. Cf. I Sam, xiv, 36-45, en lisant, au v. 41, d'après le grec : « Iahvé, dieu d'Israël, si la faute est en moi ou en Jonathas mon fils, donne *urim* ; si la faute est en Israël ton peuple, donne *tummim*. » Le même procédé divinatoire est supposé dans Jos. vii, 16-18.

3. Tacite, *loc. cit.*

pour la divination : les Germains nourrissaient à frais communs dans les bois sacrés un certain nombre de chevaux blancs qui n'étaient associés à aucun travail de l'homme ; pour prendre l'oracle, on les attelait à un char sacré, et le prêtre ou le chef les suivait, observant leurs frémissements et leurs hennissements. C'était le présage auquel tous avaient le plus de confiance, parce que, si les prêtres étaient considérés comme les ministres des dieux, ces chevaux en étaient les confidents [1]. A supposer que Tacite ait rendu bien exactement la pensée des Germains, il n'est point téméraire de supposer que ces chevaux n'étaient point les confidents des dieux comme un ami peut être dépositaire des secrets que lui confie son ami, mais parce qu'ils participaient de la divinité même, qu'ils incarnaient les dieux ou qu'ils étaient eux-mêmes des dieux. C'est en vertu de cette qualité divine, qu'ils possédaient, qu'ils portaient en eux les secrets du destin et qu'ils les laissaient transpirer par leurs mouvements et leurs hennissements ; ce n'était point pour les avoir appris de la divinité. La considération du cheval n'est peut-être pas indépendante de celle des dieux, mais c'est que le cheval est animal divin ; ce n'est pas un organe arbitrairement choisi pour recevoir la communication d'en haut. Les Germains se contentaient de regarder et d'écouter le cheval : d'autres peuples ont ouvert l'animal sacré pour lire dans ses entrailles la pensée que les Germains croyaient percevoir dans ce qu'ils regardaient comme sa parole.

Pour connaître par avance l'issue d'une expédition importante, ils se procuraient de manière ou d'autre un homme de la nation ennemie et ils l'obligeaient à se battre avec un de leurs guerriers. L'issue de ce combat singulier était censée devoir être celle de la bataille générale [2]. Et l'on n'est pas très loin ici du sacrifice divinatoire. De plus le rite paraît bien ne tenir que de lui-même sa signification oraculaire. Sans doute on peut toujours dire que les dieux manifestent par la fortune de ce duel le résultat futur de la lutte commune. Mais cette fois il est évident que le présage porte en lui sa signification. Comme les rites préliminaires de chasse et de pêche chez les non civilisés, celui-ci est une répétition préalable du combat qu'on va livrer ; seulement la répétition symbolique se joue avec le même sérieux que le combat, parce que l'on se propose ici de savoir l'issue du combat projeté, sinon de la préparer. Chaque homme représente un peuple ; c'est pour ce motif que l'individu porte avec lui le sort de sa nation, et le signifie dans sa défaite ou dans son succès. Le sym-

1. Tacite, *loc. cit.* « Se enim ministros deorum, illos conscios putant. »
2. Tacite, *loc. cit.*

bolisme est pareil à celui du rite romain qui consistait à enterrer vivants un homme et une femme de la nation ennemie, afin de préfigurer et de prédéterminer l'extermination de celle-ci [1] ; et, si l'intention est différente dans les deux cas, la signification de l'un et de l'autre résulte de sa nature même et de ses conditions, où l'idée d'une intervention divine, révélatrice ou opérante, ne peut être qu'accessoire et comme superposée. Vu la place assez restreinte qu'occupait le sacrifice dans la religion des Germains, l'on n'est pas surpris que Tacite ne le signale point parmi leurs moyens de divination.

On peut à peine considérer comme une révélation divine la divination qui se pratiquait, au dire de Saxo Grammaticus, chez les Slaves de l'île de Rügen, dans le sanctuaire de Svantovit, pour présager l'abondance ou la disette de l'année suivante. Svantovit tenait en main une corne à boire que l'on remplissait à l'occasion de la fête qui se célébrait annuellement après la moisson. Le prêtre, qui seul entrait dans le sanctuaire, examinait si le liquide offert l'année précédente avait ou non baissé par rapport à un point déterminé, parce que c'était signe de disette ou d'abondance pour l'année qui allait venir. Il versait ce reste en manière de libation aux pieds de la statue, remplissait de nouveau la corne, faisait mine de l'offrir au dieu, lui adressait une prière solennelle pour lui-même et pour le pays, buvait d'un trait le contenu de la corne, la remplissait à nouveau et la remettait dans la main droite de Svantovit. Par où l'on voit que cette coupe n'était pas alors offerte au dieu, mais placée en lieu convenable et sûr pour l'oracle qu'on en tirerait à la fête prochaine [2].

La considération des entrailles, spécialement du foie, dans les sacrifices divinatoires, tient certainement aux idées qu'on s'est d'abord faites sur le siège des sensations, des sentiments et des idées dans l'homme. Si l'on avait pensé que ce siège était le cerveau, c'est le cerveau des animaux dont on aurait observé minutieusement l'état et les particularités. Les hommes incultes supposent que les animaux, constitués de même façon que l'homme, ont le même travail intérieur de pensée, de sentiment et de volonté, dans les mêmes conditions : il ne leur manque que la parole. Lorsque l'observation se fait plus attentive, que les hommes remarquent et entendent maintenir la distance qui les sépare des bêtes, ils n'admettent plus que la pensée se trouve naturellement dans celles-ci ; ils continuent pourtant à vouloir lire une pensée révélatrice dans les entrailles des animaux, et ils

1. *Supr.*, p. 112.
2. *Historia Danica*, *ap.* Léger, *La Mythologie slave* (Paris, 1901), 81.
3. On trouvera plus loin, p. 278, un exemple de divination par le sacrifice chez les Lithuaniens.

professent qu'elle y est par la volonté des dieux. Mais l'on n'aurait pas eu motif de choisir le foie des victimes comme siège de l'oracle, si l'on n'avait d'abord admis que ce foie dans la bête était l'organe naturel de la pensée, comme il était censé l'être dans l'homme. La croyance aux dieux, l'idée de leur intervention dans l'oracle, la considération des animaux comme des êtres tout à fait inférieurs à l'homme, et incapables de porter en eux-mêmes une pensée si les dieux ne l'y mettaient tout exprès pour l'oracle, appartiennent à un développement de la culture humaine bien éloigné du point initial, où l'animal apparaissait à l'homme comme un égal, souvent même un supérieur, auprès duquel il pouvait s'instruire et qui n'était pas seulement propre à le nourrir. C'est à ce point de départ qu'il faut remonter pour expliquer les origines de la divination.

Du reste, le choix d'un organe spécial, intérieur et réellement vital, implique déjà quelque attention au fonctionnement de la machine animale et humaine. L'emploi oraculaire des écailles de tortue dans l'antiquité chinoise [1] et celui des épaules de cerf chez les anciens Japonais [2] ne supposent pas le rudiment de psycho-physiologie qu'atteste l'extispicine. L'omoplatoscopie n'a pas été en usage que chez les Japonais [3]. Ceux-ci dépouillaient une omoplate de cerf et l'exposaient à un feu brillant ; les fissures qu'y produisait la chaleur fournissaient les indications de l'oracle ; le feu obligeait donc l'os à les laisser voir, comme il oblige le blé à dire le cours du grain dans le moyen divinatoire qui a été cité plus haut. Sans doute le cerf était-il pour les anciens Japonais un animal respectable, une bête qui savait, et l'on tirait sa science de son omoplate comme on l'aurait tirée de son sabot, si l'on n'avait trouvé plus facile la lecture sur l'omoplate. C'était si bien l'oracle du cerf, et non un oracle des dieux, que les dieux mêmes, dans les temps mythiques, étaient censés l'avoir pratiqué pour leur besoin [4]. Ce qui n'a pas empêché la divination de devenir une « consultation du cœur des dieux [5] ». L'oracle du cerf fut

1. Voir *Tcheou li*, XXIV. On apprend là, art. du grand augure (BIOT, II, 69-70), qu'il y avait trois méthodes pour l'observation des fissures sur l'écaille de la tortue, cent vingt configurations de fissures pour les trois systèmes et douze cents réponses. La divination par la plante *chi* (achillée) n'était pas moins compliquée pour ce qui est de l'interprétation, bien qu'elle fût plus simple comme opération. L'un des cinq livres sacrés, le *Yi king*, n'est qu'une méthode de divination par l'achillée : « Dans toutes les grandes affaires d'État », dit *Theou li*, XXIV, 25 (BIOT, II, 81), « d'abord on fait la divination par la plante *chi* ; ensuite l'on augure par la tortue. »

2. REVON, art. *Divination* (*Japanese*), dans HASTINGS, IV, 802.

3. Voir REVON, *loc. cit.*

4. REVON, 801.

5. ASTON, 339 ; cf. REVON, 801.

remplacé chez les Japonais par celui de la tortue, emprunté aux Chinois [1]. Le procédé était le même. On se servait d'écailles dont on avait provision pour cet effet. L'écaille étant ce qu'il y avait de plus consistant dans la tortue, on admit qu'elle retenait toute la vertu de l'animal. Et cette vertu était considérable, car la tortue était un animal qu'on disait vivre très longtemps et savoir infiniment de choses La partie inférieure de l'écaille servait seule pour les consultations ; cette partie formait une espèce de carte augurale [2] ; pour l'enduire de sang au renouvellement de l'année on sacrifiait une victime [3]. Sans doute voulait-on rafraîchir la vertu de l'oracle, mais si les réponses faisaient connaître les volontés du ciel, elles n'étaient sans doute pas comprises originairement comme une révélation d'en haut. Elles se déduisaient, comme dans l'oracle japonais, des fissures qui se produisaient dans l'écaille par l'effet de la chaleur.

La divination par le foie a eu son centre principal et peut-être son origine dans les anciens cultes de la Mésopotamie. Foie et cœur sont des termes qui s'emploient à peu près comme synonymes dans les textes babyloniens et assyriens pour désigner le siège de la vie physique. « Que ton cœur se calme, que ton foie s'apaise », lit-on fréquemment dans les prières adressées aux dieux [4]. La même équivalence se rencontre dans le langage de l'Ancien Testament [5]. Mais il semble qu'on ait été frappé d'abord et surtout de l'importance du foie, considéré comme siège propre du sang, de l'âme et de la vie. Pour qu'on ait eu l'idée de chercher dans le foie d'un animal des renseignements sur les faits humains de l'avenir, il a fallu supposer une participation mystique moyennant laquelle l'animal était plus ou moins membre du groupe humain près duquel il vivait, une sorte d'identité physico-morale analogue à la relation totémique telle qu'elle existe, par exemple, chez les Arunta d'Australie, mais qui n'a pas besoin d'avoir été précisément totémique. Le privilège exclusif du foie de mouton chez les Sumériens et les Sémites de Mésopotamie pourrait tenir à ce que cette pratique divinatoire est née dans un milieu où le mouton était le principal animal domestique, superstitieusement considéré, tout en ayant sa vie comme mêlée à celle des hommes ; et ce serait à raison même de cette communauté d'existence

1. Revon, 802.
2. Cf. *Tcheou li*, xxiv, 13-15 (Biot, 74-5).
3. *Tcheou li*, xxiv, 19. *Li ki*, c. iv, *Yue ling*, a. 6, 11, place cette cérémonie au premier mois d'hiver; *Tcheou li*, au commencement du printemps. *Li ki* dit qu'on enduit pareillement de sang les brins d'achillée.
4. Voir Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, II, 214.
5. Cf. Prov. vii, 23 ; Lam. ii, 11.

qu'on aurait pensé pouvoir lire dans le foie de cet utile compagnon ce qui intéressait la fortune du clan, puis du village, puis de la cité, puis du royaume, à mesure que le peuple se civilisait, s'organisait et grandissait.

On pourrait, à la vérité, supposer que l'idée de la divination par le foie serait venue tardivement, naissant du sacrifice déjà regardé comme moyen de communiquer avec les dieux, et à raison de la participation qui s'établit entre la victime et le dieu par la consécration sacrificielle. C'est bien ainsi que l'entendaient les Babyloniens dans les temps historiques, admettant que le dieu venait dans la victime pour y mettre l'oracle. Mais cette explication est celle d'une théologie très avancée, plus avancée, semble-t-il, que celle qui est au fond du rituel qu'elle concerne. Car, à Babylone, comme en maint autre endroit, le sacrifice oraculaire, qui s'entoure de sacrifices aux divinités, ne s'adresse lui-même à aucun dieu et ne se fait qu'en vue de l'oracle. Chance est donc aussi qu'il ait été d'abord pratiqué pour lui-même, pour le présage, sans égard à des dieux d'oracle, qui appartiennent à une phase plus récente de la religion. Ce qui confirme encore cette hypothèse est que la coutume s'est rencontrée souvent, si une première consultation n'était point favorable, d'en faire une seconde. Une telle façon de procéder tient à la considération magique de l'opération divinatoire ; car il ne s'agit pas précisément de recommencer une expérience peut-être mal réussie, mais de réagir contre le pronostic fâcheux en en produisant un autre ; or, si le premier présage avait été considéré d'abord comme une révélation divine par le moyen du sacrifice, il n'y avait pas lieu de pousser plus avant. Le second sacrifice, en effet, n'est pas plus une offrande que le premier et ne peut être regardé comme une supplication adressée au dieu pour qu'il change d'avis.

Il est donc probablement inutile de se demander si l'idée de l'oracle provient de ce que la victime a été identifiée au dieu, ou bien de ce que l'âme de la victime aura été censée s'unir à l'âme du dieu, en sorte que l'on aurait cru pouvoir lire dans le foie de la victime les sentiments du dieu [1]. Bien moins encore y a-t-il lieu de supposer [2] que la raison première du sacrifice animal dans les anciens cultes mésopotamiens pourrait avoir été la volonté de surprendre aux dieux leurs secrets. Si larges qu'aient été la place de la divination et celle du sacrifice divinatoire dans le culte babylonien, on ne saurait voir dans le sacrifice de divination le point de départ de tous les autres.

1. Hypothèses de Jastrow, II, 414.
2. Avec le même, II, 218.

Le service des dieux comportait, à Babylone comme ailleurs, quantité de sacrifices qui ont une origine indépendante de la divination et qui, aux temps historiques, se présentent comme des offrandes. Ce qui paraît vraisemblable est la priorité du sacrifice divinatoire ayant sa raison d'être et sa fin en lui-même, sur le sacrifice où les dieux sont supposés révéler par le moyen de la victime les secrets de l'avenir. Mais il y a eu, dès l'origine, comme une lueur de divinité dans la bête immolée pour la divination, de telle sorte que la transition s'est faite peu à peu sans difficulté entre la recherche du présage dans l'animal plus ou moins divin, et la consultation du dieu par le présage inscrit dans l'animal consacré.

II

La divination par l'examen du foie d'un mouton sacrifié n'est qu'une des nombreuses pratiques oraculaires dont usaient les Babyloniens ; mais c'est une des plus importantes, et sans doute vient-elle au second rang, immédiatement après l'astrologie. Les devins formaient une catégorie spéciale de prêtres qui portaient le nom de *bârû*, « voyant », non pas l'homme qui a des visions, mais celui qui observe, qui discerne des signes et par là voit les choses secrètes. Les patrons de sa fonction sont deux dieux célestes, Shamash, le dieu soleil, et Adad, le dieu de l'atmosphère ; mais le principal est Shamash en son temple de Sippar [1]. Le domaine de la divination s'étendant à l'infini, et certaines parties, comme l'astrologie et l'hépatoscopie ayant été traitées avec une méthode minutieuse qui en faisait, au moins quant à l'appareil, des sciences fort compliquées, on peut croire que ce sacerdoce comportait certaines spécialisations.

A en juger d'après les fragments de rituel qui nous sont parvenus la liturgie des sacrifices accomplis par le prêtre devin était extrêmement touffue [2]. Elle variait d'ailleurs selon la nature et l'importance de la consultation. Le sacrifice proprement divinatoire était précédé de nombreux sacrifices à diverses divinités, sacrifices de caractère commun, simplement impétratoires, coordonnés à l'obtention de l'oracle, et d'un oracle favorable. Car la divination, qui ne procède pas de la religion, en tant que la religion est un culte de divinités, ne s'accommode à la religion que par une sorte de compromis qui

1. Jastrow, II, 151.
2. Textes dans Zimmern, *Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger* (Leipzig, 1896-1901).

n'est pas loin d'être une contradiction. On croit avoir un moyen sûr de connaître l'avenir ou telles choses secrètes ; d'autre part, on en est venu à penser que les dieux possèdent naturellement cette connaissance et qu'ils ont pouvoir plus ou moins arbitraire sur les choses de ce monde ; avant d'effectuer le rite magique dans lequel se révèle le secret cherché, on prie les dieux de faire en sorte que le pronostic soit heureux, comme si le rite divinatoire n'était pas ce qu'il est, un moyen censé infaillible de connaître le sort déjà fixé. On s'efforce à l'entendre comme une révélation actuelle de volontés divines.

Les sacrifices préliminaires se multipliaient, accompagnés d'offrandes variées. Le rituel du *barû* convient à un peuple qui vit dans l'abondance et à des potentats dont les richesses sont inépuisables. Avant qu'on en vienne à la consultation, les préparations sacrificielles se succèdent [1] en l'honneur de divinités pour chacune desquelles on dispose un petit autel à feu ; derrière le réchaud il y a une table où l'on met pots de vin de sésame, pains de fine farine, miel et beurre, sel. Le prêtre recommande son client à la bienveillance des dieux ; on tue la victime qui revient à chacun, réservant au dieu la cuisse droite, les rognons et un morceau à rôtir. On enlève la préparation, et bientôt on en recommence une autre jusqu'à ce qu'arrive enfin le sacrifice de consultation oraculaire.

Comme il ne fut sans doute jamais matière où l'on eût plus souvent l'occasion d'appliquer le principe des exceptions qui confirment la règle, la formule de consultation faisait une longue énumération des accidents, manquements et impuretés qui pourraient empêcher le dieu de répondre favorablement [2]. On peut croire que toutes ces causes par lesquelles l'oracle était censé pouvoir être empêché ou vicié avaient été peu à peu découvertes pour expliquer la faillite des pronostics en plusieurs occasions. Car on doit admirer ici la puissance de la foi qui a trouvé moyen de maintenir pendant des siècles certains procédés que l'expérience ne pouvait confirmer, que même elle infirmait constamment. Et les procédés ne laissaient pas de s'élaborer en un système de plus en plus perfectionné, véritable science de l'absurde, qui dura aussi longtemps que le peuple même qui l'avait construite. L'apparence de science contribua certainement à faire durer le système. Cependant nul exemple peut-être ne montre mieux

1. Voir, par exemple, ZIMMERN, 96-111. Le rituel dit expressément : « Sans présent ou don le *bârû* ne doit pas s'approcher du lieu de jugement, ni élever le bâton de cèdre ; autrement les dieux ne lui diraient aucune parole de mystère. » Cf. Ex. XXIII, 15 ; XXXIV, 20 ; DEUT. XVI, 16

2. Voir MARTIN, *Textes religieux assyriens et babyloniens* (Paris, 1903) 108-111.

et la faiblesse de la raison humaine, même cultivée, et le besoin d'une foi qui donne à l'homme consistance dans la vie, dût son appui n'être qu'une illusion de son esprit.

L'énumération des manquements possibles n'était pas qu'une excuse faite au dieu, c'était une conjuration contre leur effet naturel. La formule, qui énonçait d'abord l'objet de la consultation, se terminait par une adjuration à Shamash : « Dans ce mouton sois présent [1] », où s'exprime très nettement l'idée qu'on se faisait de l'oracle dans les temps historiques. C'est donc le dieu qui prépare le foie de la victime pour le présage qu'on va lire. Au moins dans certaines occasions, le devin, qui portait un bâton de cèdre comme insigne et instrument de sa fonction, soufflait par ce bâton, qui sans doute était creux, dans l'oreille gauche du bélier la question pour laquelle était demandé l'oracle [2]. Si cette communication s'adressait, comme il semble, au bélier, et non à Shamash, le rite prouverait encore que la consultation s'est d'abord adressée à l'animal lui-même, qu'on aurait tué après l'interrogation, pour lire dans son foie la réponse qu'il ne pouvait donner par la parole.

On avait soumis le foie de mouton à une véritable étude. Le Musée britannique possède un foie d'argile [3] qui servait sans doute à l'instruction des jeunes devins. La surface de cet objet est partagée en une cinquantaine de petits compartiments dont chacun avait son nom et donnait on pouvait donner lieu à des observations spéciales. De très bonne heure, dès le temps des plus anciens souverains de race sémitique, Sargon et Naram-Sin, on avait pris note des observations faites, marquant le rapport de tel indice avec tel événement [4]. On avait là comme un répertoire qui servait de règle pour la solution des cas nouveaux, auxquels on faisait application des principes qui étaient censés établis par la pratique ancienne. Le devin avait besoin d'être exégète. Le rapport initial du signe à la chose signifiée se fondait sur des associations dont on perçoit au moins quelques-unes : le développement de la vésicule du fiel marquait accroissement de puissance, une dépression à la « porte du foie » signifiait diminution du pouvoir ; des signes au côté droit étaient favorables, au côté gauche défavorables, et ainsi de suite [5]. Le foie ne disait pas seulement la fortune des expéditions

1. Martin, *text. cit.*
2. Zimmern, 214-215.
3. *Cuneiform texts from Babylonian tablets*, VI, pl. 1.
4. Jastrow, II, 224 ss.
5. Jastrow, II, 220-223 ; 245 ss. Indications sommaires dans King, art. *Divination* (Assyro-Babylonian), Hastings, IV, 784, et dans Jastrow, *Aspects of religious belief and practice in Babylonia and Assyria* (New-York, 1911), 169 ss.

guerrières, il pouvait répondre sur toutes les affaires de l'État, la construction des temples, sur l'avenir, les intérêts et la santé des individus, mais surtout du prince [1].

Le défaut de signes caractéristiques ou leur contradiction étaient compris en refus de réponse, motivé par quelque manquement dans les premières préparations sacrificielles. On multipliait les sacrifices de supplication pour décider le dieu à parler nettement [2].

En Israël au temps des rois, la divination semble éclipsée par la prophétie d'inspiration. Lorsque Ézéchiel représente Nabuchodonosor, en marche vers l'Occident, s'arrêtant au nord de la Palestine pour consulter ses oracles et savoir s'il doit se diriger vers la capitale des Ammonites ou vers Jérusalem, le prophète mentionne, entre autres moyens de divination, l'inspection du foie, mais il paraît bien en parler comme d'un procédé proprement babylonien [3]. La Loi fait brûler sur l'autel de Iahvé le lobe du foie des animaux immolés : que ce soit en manière de protestation contre la pratique divinatoire, on a pu le supposer [4] ; mais il faut bien avouer qu'une telle forme de protestation, qui attribue au foie la place d'honneur dans le sacrifice, est aussi invraisemblable que possible ; le foie appartient bien plutôt à la part de Iahvé comme membre vital, pour la même raison que le sang, et sans aucun égard à la divination, même pour la condamner. C'est l'importance du morceau qui le fait choisir ici pour l'oblation, là pour la consultation oraculaire.

Des foies d'argile couverts de signes cunéiformes ayant été trouvés à Boghaz-keui, il ne paraît pas douteux que les Hittites ont pratiqué la divination par le foie dans les mêmes conditions que les Babyloniens et qu'ils la leur avaient empruntée [5]. Par cet emprunt ancien pourrait s'expliquer, les Hittites ayant servi d'intermédiaires, la communication du même procédé divinatoire à des peuples méditerranéens tels que les Grecs et les Étrusques.

Un élément de divination se rencontrait, dans tous les sacrifices helléniques, mêmes les sacrifices ordinaires d'impétration ou d'action de grâce, puisque l'on s'assurait, par l'état des entrailles, que le sacrifice était agréé ou non par les dieux, et que l'on en tirait même des présages pour les sacrifiants. On peut voir, par exemple, la description du sacrifice dans l'*Électre* d'Euripide. Oreste ayant dépouillé et

1. Jastrow, *Aspects*, 177.
2. Cf. Zimmern, 215-219, curieux rituel où la présentation de chaque victime s'accompagne de son éloge individuel, pour la faire agréer des dieux de l'oracle.
3. Éz. xxi, 26.
4. Jastrow, *Religion*, II, 231, n. 10 ; *Aspects*, 172, n. 2.
5. Jastrow, *Aspects*, 191.

ouvert le corps de la génisse sacrifiée, Égisthe prend les parties sacrées des entrailles et les observe : « or, un des lobes y manquait ; de plus les portes du foie et la vésicule regorgeaient de fiel, annonçant un prochain malheur à celui qui les interrogeait » [1]. La considération attribuée au foie dans ces occasions communes pourrait bien être due à une influence des sacrifices spéciaux de divination, importés peut-être de l'étranger, sur les sacrifices ordinaires. Les descriptions de sacrifice dans les poèmes homériques ne mentionnent pas cet examen oraculaire des entrailles, bien qu'elles signalent le traitement qui leur est fait tout aussitôt que la victime est immolée. L'on s'explique aisément que la résistance de l'animal que l'on conduisait à l'autel ait été comprise en fâcheux présage [2] ; mais ce présage n'avait pas de signification spéciale. L'attention donnée au feu du sacrifice et à la manière dont brûlaient les morceaux qui y étaient jetés [3] est encore un trait qui n'apparaît point dans les poèmes homériques et qui a chance d'appartenir à ce qu'on pourrait appeler le développement oraculaire du sacrifice chez les Grecs.

Les Grecs ont connu des sacrifices spéciaux pour la divination [4], sacrifices non mangés, qui avaient leur fin en eux-mêmes, comme les sacrifices spéciaux pour le serment, et dont il ne semble pas qu'on les ait offerts à aucune divinité. Ce fait n'est pas sans signification, qu'elle qu'ait été chez les Grecs l'origine de ces sacrifices, parce qu'il tend à montrer, ici comme ailleurs, que le sacrifice divinatoire est par lui-même un acte magique pour pénétrer le secret du destin, non un moyen de solliciter les révélations de la divinité. Ces sacrifices avaient lieu surtout dans les expéditions militaires, avant les combats, les marches périlleuses et toute opération difficile et considérable. Même en ces occasions, un sacrifice ordinaire, à commencer par celui des bêtes immolées pour l'alimentation de l'armée, pouvait fournir des présages [5]. Mais les sacrifices spéciaux avaient plus d'importance pour l'augure, qui était leur objet propre, et que tenaient d'eux probablement les sacrifices communs. Les sacrifices spéciaux n'étaient point mangés par les hommes ni offerts sur les autels des dieux. Autre particularité significative : ils n'étaient accomplis ni par les chefs de l'armée ni par les prêtres des dieux, mais par des devins professionnels [6], qui accompagnaient les chefs et les assistaient. Les pré-

1. Trad. Hinstin, I, 178.
2. Stengel, *Gr. Kultusalt.* 58.
3. Stengel, *loc. cit.*
4. Appartenant à la catégorie des σφάγια. Cf. Stengel, *Opferbräuche*, 92-102
5. Stengel, *Gr. Kult.*, 57.
6. μάντεις.

sages ne se déduisaient pas uniquement de l'inspection du foie, comme chez les Babyloniens ; et bien que l'on distinguât dans le foie plusieurs régions, il ne semble pas que la division de cet organe ait été poussée aussi minutieusement qu'à Babylone, ni que l'interprétation des signes ait constitué une science traditionnelle aussi compliquée. Après examen du foie, l'on jetait au feu le fiel, probablement le foie tout entier, aussi la vessie avec son contenu ; l'on observait ce que devenait alors l'intensité du feu et comment éclataient les morceaux dans la flamme [1]. Si le feu faiblissait, si la flamme ne montait pas droite, si les pièces de la victime brûlaient mal ou ne brûlaient pas, c'était mauvais présage et l'on abandonnait l'entreprise, ou bien l'ou recommençait l'expérience [2]. Ces sacrifices pouvaient se faire partout, et le bûcher n'était pas sur un autel ; aucune libation n'accompagnait le sacrifice ; on brûlait ou on enterrait ensuite les morceaux qui ne servaient pas à la divination, ou bien, si on n'avait pas le temps d'en disposer ainsi, on les abandonnait sur place [3]. Tant il est vrai que l'oracle était le tout de cette opération sacrée. La victime avait bien, en effet, son genre de consécration, mais qui de soi n'était coordonné ni au service des dieux ni à la communion des hommes avec la divinlté.

La part assez large faite à la divination par le feu ne permet guère, semble-t-il, de rattacher ces sacrifices à une influence de l'Assyrie sur les cultes helléniques par l'intermédaire de Chypre. L'influence de Babylone et de l'Assyrie, qui paraît assez probable, ne se sera pas exercée directement, mais elle sera venue par les populations de l'Asie mineure, en atténuant quelque peu le caractère propre des sacrifices babyloniens et en se chargeant d'éléments nouveaux. Le foie de mouton n'avait pas dans les pays helléniques le privilège dont il jouissait à Babylone. Chez les Grecs les victimes des sacrifices divinatoires étaient le bélier et le taureau ; dans les derniers temps, la divination se vulgarisant, on utilisa des entrailles de chien ; aux temps romains, on parle de divination par les entrailles de poules, pratique venue peut-être aussi de l'Orient, mais non de Babylone ; et la théurgie aurait connu la divination par les entrailles humaines [4]. Cette dernière aberration, dans la mesure où l'on devrait la tenir pour attestée, n'est point non plus d'origine babylonienne, bien que sans doute on n'y doive point voir, non plus que pour les précédentes, une simple appli-

1. Stengel, *Opferbr.*, 99.
2. Stengel, *Gr. Kult.*, 58.
3. Stengel, *Opferbr.*, 99.
4. Bouché-Leclercq, art. *Divination*, dans Daremberg-Saglio, II, 298

cation du principe qu'établissait antérieurement la divination par les entrailles des béliers et des taureaux.

Oblations et sacrifices préliminaires à l'incubation[1] chez Asclepios sont impétratoires de révélation et non divinatoires. Il en va de même pour les sacrifices d'introduction auprès de Trophonios, par lesquels seulement on présageait si le consultant devait être admis chez le dieu[2]. La consultation d'Amphiaraos, oracle d'incubation où la réponse divine vient au sacrifiant couché et endormi sur la peau du du bélier immolé[3], présente un caractère mixte : on dirait que la victime se confondait plus ou moins avec le héros consulté, et que le dieu ou l'esprit bélier parle en songe au sacrifiant. Sorte d'inspiration recherchée par un procédé qui conviendrait à la divination. A Delphes, l'espèce de consultation par la chèvre, précédant l'oracle de la pythie et indiquant si l'on pouvait ou non procéder à celui-ci[4], n'a pas plus de portée que les sacrifices d'introduction chez Trophonios. Le présage était favorable, et le dieu était censé prêt à répondre, si l'eau froide jetée sur la tête de la victime la faisait trembler de tous ses membres ; c'était une sorte d'inspiration de la chèvre, préludant à celle de la pythie ; il pourrait être risqué d'y voir un rite de divination primitivement indépendant.

La distinction des victimes « animales » ou d'oblation, et des victimes « consultatoires » ou d'oracle, était classique chez les Étrusques[5]. Un foie de bronze, trouvé à Plaisance en 1877, porte des divisions et des annotations comme en portaient les modèles de Babylone[6]. On sait d'une manière générale que l'art divinatoire était extraordinairement développé en Étrurie, et que la science de l'haruspice pouvait supporter à tous égards la comparaison avec celle du devin babylonien, mais de toute cette discipline on ne connaît guère en détail que ce qui en a été volontairement emprunté par les Romains pour leur usage. Il arrivait que le sénat consultât officiellement les haruspices

1. Stengel, *Gr. Kult.*, 69-70. Aristophane, *Ploutos*, 656 ss., parle de gâteau brûlé en l'honneur du dieu et d'autres gâteaux et de figues déposés sur la table d'offrandes, d'un pot de bouillie qu'une femme avait apporté et qui était auprès d'elle pendant la nuit, pour le dieu.

2. Pausanias, IX, 37.

3. Philostrate, *Vita Apoll.* II, 37, Pausanias, I, 34. Le rite de la peau ne se présente aucunement comme une purification, et il n'y a pas lieu de le comparer (avec Harrison, 28) à la purification par le Διὸς κῴδιον, dont il sera question plus loin.

4. Plutarque, *De def. orac.*, 46, 49, 51.

5. Voir les textes dans Thulin, art. *Haruspices*, Pauly-Wissowa, VII, 2449-2450.

6. Thulin, 2452. Voir la reproduction avec celle du foie d'argile babylonien dans Jastrow, *Aspects*, 190.

d'Étrurie, les faisant venir pour prendre leur avis. Ils avaient des secrets pour l'interprétation des foudres, pour la « procuration » des prodiges ou monstruosités. La divination par les entrailles des victimes était la troisième partie de leur science. Et c'était celle-là que mettaient en œuvre les haruspices, praticiens libres, qu'on voit auprès des chefs d'armée ou des gouverneurs de province ; ils tenaient à côté de ces personnages la même place que les devins grecs auprès des chefs d'expédition guerrière. Avec le temps ce mode de divination l'avait emporté sur l'auguration romaine par le vol des oiseaux et les poulets sacrés [1]. Le moyen d'oracle était le foie de mouton, exceptionnellement celui du veau ; avec le temps, l'examen s'étendit aux autres organes intérieurs, mais, dans l'antiquité les haruspices, comme les devins de Babylone, interrogeaient seulement le foie avec la vésicule biliaire [2].

Un trait général de l'haruspicine étrusque mérite d'être ici rappelé : le principe des haruspices, au dire de Varron, était que « chacun devait sacrifier selon son rite [3] ». C'est pourquoi toutes les expiations qu'ils indiquaient concernaient les divinités de Rome, et les dieux de l'Étrurie n'intervenaient en aucune façon dans les réponses. La profession d'un tel principe ne saurait être uniquement due à la répugnance, toute relative, qu'auraient pu avoir les Romains pour l'introduction de dieux et de rites étrangers ; elle doit tenir, du moins en partie, à ce que toute cette discipline avait été dans son origine, et même jusqu'à un certain point dans son développement, indépendante du culte des dieux, et qu'elle restait telle après plusieurs siècles, les oracles divinatoires n'étant pas compris en message direct de telle ou telle divinité étrusque [4]. Les livres sacrés où toute cette science était contenue n'étaient d'ailleurs pas regardés précisément comme une révélation divine : on les attribuait à un certain

1. Wissowa, 548.

2. Thulin, 2450.

3. Varron, *De ling. lat.* VII, 88 : « Cum aruspex praecipit, ut suo quisque ritu sacrificium faciat. »

4. On dit que, sur le foie de Plaisance, des places sont assignées aux dieux de l'Étrurie, correspondant à celles qu'ils occupent dans le ciel (Thulin, 2449). Cet amalgame d'astrologie et d'extispicine n'a rien qui doive surprendre. Mais il ne s'ensuit pas nécessairement qu'on ait commencé par croire que chaque dieu avait dans le foie du mouton son morceau par lequel il faisait ses révélations (Thulin, *loc. cit.*). De telles combinaisons appartiennent au développement de la science oraculaire. Ce que dit Pline, *N. H.* XI, 195, du fiel de taureau, que les haruspices attribuaient « Neptuno et humoris potentiae », accuse plutôt l'idée d'influence que celle de révélation. La carte du foie doit marquer dans quel domaine d'activité divine se trouvent le présage et son objet, non précisément que tel dieu parle dans telle section de l'organe.

Tagès, qui était sorti de terre à Tarquinium [1] et en qui l'on doit voir, non pas un dieu, mais la personnification même de la discipline et de la tradition qui se réclamaient de lui.

Dans tous les sacrifices de l'ancien rite romain, il se faisait un examen des entrailles aussitôt que la victime avait été ouverte ; si les entrailles offraient une particularité anormale, il fallait recommencer le sacrifice avec une autre victime. Mais cet examen ne concerne que l'aptitude de la victime au sacrifice et son acceptation par la divinité destinataire [2]. Il ne s'agit pas précisément de divination, et le procédé n'était pas le même que celui des haruspices : le sacrificateur romain regardait les entrailles dans la bête immolée avant qu'on les retirât pour préparer l'oblation ; l'haruspice retirait les entrailles de la bête fraîchement tuée, afin de les examiner tout à loisir et d'en tirer les pronostics résultant de leurs particularités.

Les Romains avaient un sacrifice particulier pour augurer de la moisson : c'était « l'augure du chien » [3], sacrifice pratiqué au commencement de l'été [4], sur les détails duquel on n'est pas autrement renseigné. Mais le choix de la victime ne laisse pas d'être significatif, puisque le chien était chez les Romains la victime agraire par excellence : de même qu'on tuait un chien roux pour conjurer la rouille du grain, on tuait aussi des chiens roux pour savoir par ce sacrifice, — on ne nous dit pas comment, — ce que serait la récolte prochaine.

Les Celtes pratiquaient tous les genres de divination, y compris la divination par les entrailles des victimes, spécialement des victimes humaines, dans les consultations préliminaires aux combats. On cite volontiers le cas de ceux qui, avant de livrer bataille à Antigone en 277, voyant que les entrailles des victimes présageaient leur exter-

1. Cicéron, *De divin.* II, 50. On disait de ce Tagès « illum plura locutum multis audientibus, qui omnia ejus verba exceperint litterisque mandaverint: omnemque orationem fuisse eam qua haruspicinae disciplina contineretur : eam postea crevisse rebus novis cognoscendis et ad eadem illa principia referendis. » Peut-être n'est-il pas indifférent de rappelerque le mot *haruspex* signifie étymologiquement « inspecteur d'entrailles ».

2. C'est ce qu'on appelait *litatio*. Cf. Wissowa, 418-419.

3. *Augurium canarium*. L'emploi du mot *augurium* montre qu'il ne s'agit pas d'un sacrifice quelconque pour le bien de la moisson, ni d'une simple répétition du sacrifice des Robigalia pour le temps où le grain se forme, bien que le sacrifice de chiens roux invite à reconnaître aussi à l'*augurium canarium* une vertu conjuratoire. Cf. Wissowa, art. *Augures*, dans Pauly-Wissowa, II, 2329-2330.

4. Pline, *N. H.* XVIII, 14. « Ita enim est in commentariis pontificum : augurio canario agendo dies constituantur priusquam frumenta vaginis exeant nec antequam in vaginas perveniant. » Il s'agit, par conséquent, d'une cérémonie dont le jour se déterminait d'après la croissance du blé. La date fixe (3 août)

mination, se mirent à tuer leurs enfants et leurs femmes pour racheter leur vie et s'assurer la victoire [1]. Il ne semble pas néanmoins que l'extispicine ait été poussée chez eux aussi loin que chez les Étrusques et chez les Babyloniens. Les sacrifices ne semblent pas avoir été exclusivement oraculaires ; mais dans les victimes sacrifiées aux dieux on croyait lire la volonté de ceux-ci, c'est-à-dire s'ils étaient satisfaits ou non. Les Gaulois pratiquaient un autre mode de divination qui pourrait bien être plus ancien chez les Celtes que l'extispicine : l'homme voué au sacrifice était frappé au-dessus du diaphragme, et l'avenir se déduisait de la façon dont il tombait, des mouvements qu'il faisait avant de mourir, et de la forme qu'affectait le jaillissement du sang [2]. On est ici sur le terrain de la divination pure, et les détails qui sont donnés attestent un développement particulier de cette méthode oraculaire.

Semblable méthode était encore en vigueur chez les Lithuaniens au milieu du XIVe siècle. Keistut, grand duc de Lithuanie, ayant été vaincu et fait prisonnier en 1351 par le roi Louis de Hongrie, promit de se faire chrétien et de vivre en paix avec les Hongrois. En foi de cette promesse il accomplit un rite à la fois divinatoire et imprécatoire, que le chroniqueur s'abstient de qualifier sacrifice parce que peut-être aucun dieu n'y fut invoqué. Un bœuf ayant été amené devant le roi de Hongrie et ses officiers, le duc lui fit faire deux incisions au cou, parce que, si le sang jaillissait vivement, c'était bon signe pour l'avenir ; or le sang vint tout de suite en abondance. Alors le prince de Lithuanie fit couper la tête du bœuf, et se plaçant entre le corps et la tête de l'animal, il fit serment, se vouant au sort du bœuf s'il ne tenait pas sa promesse [3]. Le caractère magique de ce double rite n'a pas besoin d'être démontré. On dit que le rite divinatoire était encore pratiqué sur des hommes au commencement du XIVe siècle. Pour avoir présage touchant l'issue d'une campagne, on coupait la gorge d'un prisonnier, ou bien, lui ayant rabattu la tête

que Lydus, *De mens.* IV, 114, assigne au sacrifice de chiens que l'on attachait tout vifs à des fourches de sureau (Pline, *N. H.* XXIX, 57), ne permet peut-être pas d'identifier ce sacrifice à l'*augurium canarium*, dont Pline d'ailleurs paraît le distinguer. Cependant le motif indiqué, le silence des chiens quand les oies sauvèrent le Capitole, a toute chance d'être mythique ; le rite a dû avoir originairement un caractère conjuratoire, comme celui des Robigalia, et peut-être augural, comme *l'augurium canarium*, s'il faut le distinguer de celui-ci.

1. *Supr.*, p. 113, n. 2.

2. Diodore de Sicile, V, 31, ἐκ τῆς πτώσεως καὶ τοῦ σπαραγμοῦ τῶν μελῶν ἔτι δὲ τῆς τοῦ αἵματος ῥύσεως τὸ μέλλον νοοῦσι.

3. O. Schrader, art. *Divination* (*Litu-Slavic*), dans Hastings, IV, 814, d'après *Scriptores rerum pruss.* III, 420.

entre les jambes, on lui transperçait le dos avec une épée : dans un cas comme dans l'autre le jaillissement du sang fournissait l'indication cherchée [1]. Ces procédés de divination sont à rapprocher de celui qui a été signalé en dernier lieu chez les Gaulois.

Faut-il dire que l'idée du sacrifice oraculaire n'est pas totalement absente de la tradition chrétienne, puisque saint Paul et l'auteur du quatrième Évangile trouvent une signification prophétique au crucifiement de Jésus ? La mort du Christ n'est pas seulement le fait salutaire, elle est l'image du salut qui va s'accomplir : selon Paul, le sang de Jésus annonce la purification baptismale et l'alliance dont l'eucharistie sera le lien permanent [2] ; de même, l'Évangile johannique fait ouvrir le côté du Christ par la lance du soldat, afin d'en faire jaillir l'eau et le sang qui figurent les sacrements de l'initiation chrétienne, baptême et eucharistie [3].

1. Schrader, *loc. cit.*
2. Rom. vi, 3-11; I Cor. xi, 23-25. Voir *Mystères païens*, 273-274, 281-283.
3. Jean, xix, 34 ; I Jean, v, 6-8. Voir *Mystères païens*, 278-279.

CHAPITRE VII

LES SACRIFICES D'ALLIANCE ET DE SERMENT

La parole des hommes est fragile, et incertaines sont leurs promesses. C'est pourquoi de très bonne heure ils ont éprouvé le besoin de prendre des garanties les uns contre les autres en faisant accompagner leurs engagements d'imprécations terribles, que l'on supposait agir à la manière d'une incantation, ou bien même d'incorporer l'imprécation dans des rites significatifs, charme puissant qui accablerait le parjure. Telle est l'origine du serment et du sacrifice imprécatoire qui souvent lui a été associé dans les occasions importantes. Ce sacrifice est à distinguer de ceux qui fréquemment fournissent la matière des repas d'alliance et qui ont un autre caractère que le sacrifice propre du serment : sacrifices de communion dans lesquels ne s'incarne pas explicitement la malédiction que figure le sacrifice imprécatoire et qu'il est censé devoir éventuellement réaliser. Toutefois il y a rapport assez étroit entre les deux, et les rites de communion, spécialement les rites de communion alimentaire par lesquels se consacrent aussi les amitiés et les alliances, ne laissent pas de contenir une façon d'imprécation implicite, un sort de malheur sur ceux qui violent l'amitié ou l'alliance contractée. Il se pourrait même que les sacrifices purement imprécatoires soient relativement moins anciens que les rites d'engagement contracté par simple communion.

I

Les rites de communion par lesquels les non civilisés ou les demi-civilisés établissent entre eux des amitiés et des alliances, temporaires ou définitives, tendent à créer entre les contractants une sorte d'unité mystique, physico-morale, qui ne pourrait être volontairement rompue sans qu'il en résulte, comme conséquence naturelle de cet acte

violent, un dommage pour son auteur. De là vient qu'on peut parler ici, jusqu'à un certain point, d'imprécation implicite [1], quoique les rites par lesquels s'établit la participation mystique de l'unité ou de l'alliance ne symbolisent pas les effets funestes de l'infidélité, mais figurent seulement l'union particulière qui se constitue par leur moyen. Ces pratiques tendent d'ailleurs souvent à s'interpréter en simples signes d'amitié, en sorte que l'infidélité même devient porte-malheur. Mais l'institution des pratiques s'est fondée sur la vertu qui leur était attribuée. Il va sans dire qu'elle s'est d'abord en général inspirée de l'intérêt, non d'un sentiment bien conscient d'humaine fraternité. De même, la vertu du rite, quant à son origine, ne suppose pas la croyance à des dieux personnels.

Un sens mystique s'est attaché de bonne heure à la commensalité : il ne pouvait manquer d'en être ainsi, puisqu'une considération mystique s'attachait aux matières d'alimentation. Ceux qui participent à une même nourriture deviennent un dans cet aliment, parce qu'ils participent ensemble à sa vertu et sont soumis à son influence. C'est par le repas que l'hôte entre dans la communion de ceux qui le reçoivent, qu'il est lié envers eux et eux envers lui, un devoir de bienveillance mutuelle résultant de cette commune participation. De là vient dans les religions l'importance du sacrifice mangé, qui entretient une sorte d'alliance entre tous ceux qui participent à la victime, tant le dieu que les fidèles. Au Maroc, les gens qui se réconcilient après différend se donnent la main devant un homme de dieu ou devant le tombeau d'un saint, puis ils mangent ensemble, et il est admis que la nourriture ferait mal à celui qui ne garderait pas l'amitié jurée [2]. Quand les indigènes de Formose prennent un engagement mutuel, les contractants se passent le bras autour du cou et boivent ensemble une coupe de vin [3]. A l'île de Vate, dans le Pacifique, quand deux tribus sont en guerre, et que l'une d'elles souhaite la paix, les gens de cette tribu tuent un ou plusieurs des leurs et envoient la chair aux gens de l'autre tribu pour qu'ils la mangent : ici une tribu se donne en aliment à l'autre pour que les deux soient une même chair et cessent de se détruire [4]. Chez les Bambara, deux chefs qui veulent vivre en paix l'un avec l'autre mangent ensemble, eux et

1. Westermarck, I, 586-592, II, 208-209, a fait valoir cette idée, peut-être jusqu'à l'exagération.
2. Westermarck, II, 623-624.
3. Mac Culloch, art. *Covenant*, dans Hastings, IV, 208.
4. Mac Culloch, *loc. cit.*

leurs officiers, un esclave qui a été engraissé pour la circonstance [1].

Lorsque les auxiliaires grecs et cariens de Psamménite se trouvèrent à la frontière orientale de l'Égypte en face de l'armée de Cambyse, ils égorgèrent au dessus d'un cratère les enfants de Phanès, qui avait servi de guide aux Perses, mêlèrent au sang de l'eau et du vin, burent tous de ce mélange, après quoi ils s'élançèrent au combat [2]. Sans doute avaient-ils voulu s'engager les uns envers les autres à tenir ferme contre l'ennemi.

A Céram, lorsque deux villages en lutte veulent faire la paix, les gens de l'un invitent ceux de l'autre à un repas ; les chefs font couler de leur sang dans un plat de nourriture préparée, où l'on trempe aussi des armes ; puis tout le monde se nourrit du mélange ; on célèbre ensuite le même rite dans l'autre village, et l'on est désormais bons amis [3]. Les exemples analogues ne manquent pas. L'emploi du sang humain vient ici renforcer la vertu de la nourriture ordinaire pour cimenter plus efficacement l'union. On est amis et l'on n'est qu'un puisqu'on a le même sang dans les veines.

Chez les Scythes, au dire d'Hérodote, lorsque se contractait un engagement par serment, on versait du vin dans un grand vase de terre, on y mêlait du sang de tous les contractants, qui, à cet effet, se piquaient légèrement avec une alène ou la pointe d'un poignard ; on plongeait dans la terrine épées, haches, javelots, flèches ; puis ayant récité une longue formule de prières, — où sans doute il y avait plus d'imprécations éventuelles contre les hommes que de supplications pour les dieux, bien que le rite en lui-même ne soit point imprécatoire, — on buvait le mélange de sang et de vin [4].

Mais la communion peut s'établir et l'obligation se former autrement que par l'absorption de la même nourriture ou de la même boisson. Le contact ou un autre rapport peuvent produire le même effet. L'on pourrait citer tel peuple où un pacte d'amitié est scellé entre individus par l'échange de nom ou d'armes [5]. L'échange de nom est comme une substitution de personnalité qui établit en quelque sorte non seulement l'union mais l'unité, l'identification des conjoints. L'échange des armes n'est pas loin d'avoir la même valeur symbolique, vu l'importance qui s'attache à l'arme en elle-même et en tant que propriété de l'individu ; l'arme est comme un élément de la personne. L'échange ou le prêt des femmes, soit entre individus

1. Mac Culloch, *loc. cit.*
2. Hérodote, III, 11.
3. Mac Culloch, *loc. cit.*
4. Hérodote, IV, 70.
5. Mac Culloch, *loc. cit*,

soit entre groupes, chez les non-civilisés, a, dans certains cas, une signification analogue [1]. Il va de soi que cet échange se fait sans égard spécial aux lois de la génération et à la postérité : la femme en ces cas-là est considérée comme matière de jouissance ou propriété commune, par quoi s'affirme et se réalise l'union ou l'unité, l'identité morale des possédants.

La participation simultanée à un même plaisir était le symbole effectif de la paix chez les Indiens d'Amérique. On fumait ensemble le calumet de paix pour la ratification des engagements pris entre tribus et en symbole d'hospitalité [2]. Rien n'était plus sacré, et un manquement à l'amitié ainsi conclue était censé entraîner les plus graves conséquences. Il est possible d'ailleurs que l'acte de fumer ait eu à l'origine une signification mystique, c'est-à-dire une valeur magique, et que cette considération ait fortifié d'autant le lien moral créé par cette communion dans la fumée du tabac.

Une application de salive peut créer le lien d'amitié. Les Masai de l'Afrique centrale crachent sur l'homme à qui ils promettent amitié éternelle [3]. Comme ces mêmes Masai crachent aussi quand ils formulent des imprécations, on a supposé qu'une malédiction était impliquée dans le gage d'amitié [4]. Mais la malédiction n'est pas impliquée directement. La vertu magique de l'homme qui crache est dans sa salive, comme elle pourrait être aussi bien dans son sang ; elle s'applique en manière de communion vitale dans le rite d'amitié, et c'est indirectement que ce rite aurait un effet fâcheux pour celui qui violerait sa promesse ; il ne tend point par lui-même à cette fin et ne la présage point. D'autre part, lorsque le Masai lance sa salive avec son imprécation, c'est, semble-t-il, pour se mettre lui-même dans l'imprécation, associant la vertu de sa salive à celle de la malédiction prononcée. Chez les Somali, pour admettre un étranger comme membre de la famille où il est reçu, l'hôte crache dans sa main droite pour frotter de sa salive celui qu'il introduit dans sa maison [5].

Chez les Arunta d'Australie, lorsqu'un parti se forme pour la vengeance d'un mort, les membres de l'expédition se lient entre eux par une application réciproque de leur sang [6]. Le père du mort est d'abord venu, portant sous son aisselle une corde faite avec les cheveux du défunt, mettre son membre viril dans la main de chacun

1. Mac Culloch, *loc. cit.*; le même, art. *Adultery*, dans Hastings, I, 125.
2. Mac Culloch, art. *Covenant*, 108.
3. Mac Culloch, *loc. cit.*
4. Westermarck, II, 209.
5. Mac Culloch, *loc. cit.*
6. Spencer et Gillen, *Native Tribes*, 556 ss.

des hommes : c'est, dit-on, pour leur donner courage et les fortifier dans le combat. Il se pourrait aussi que ce rite, dont nous trouverons exemple dans la Bible, créât déjà entre eux une sorte de lien, et de leur part un engagement à l'égard du père. Avant le départ, le chef de l'expédition, frère ou proche parent du mort, qui emporte avec lui la corde de cheveux, s'agenouille successivement sur chacun des hommes, lui appliquant un bout de la corde sur la bouche et l'autre sur le membre viril : c'est pour remplir l'homme de colère et le disposer à la vengeance. Au fond, la signification de ce rite est la même que celle du précédent. Puis tous les hommes se lèvent, rouvrent à leur membre la cicatrice de la subincision et font couler leur sang sur les cuisses l'un de l'autre pour se fortifier et aussi pour se lier réciproquement, afin de prévenir toute trahison. Le rite les fait un pour l'expédition qu'ils entreprennent. L'aspersion est équivalente à l'absorption. Il arrive d'ailleurs qu'au lieu de se saigner tous, les hommes désignent l'un d'entre eux pour être saigné au bras et boivent ensemble le sang ainsi obtenu. La vertu du rite apparaît en ce que, si un homme se refuse à marcher, on lui met de force le sang dans la bouche, et il s'exécute ; on ferait de même si un homme du lieu que l'on va attaquer se trouvait présent ; ayant en lui ce sang, il sera lié et ne parlera point pour avertir les siens.

L'échange du sang se pratique chez les Fân du Congo entre chefs qui ne sont pas de même tribu ni de même totem, lorsqu'ils veulent contracter une alliance mutuelle [1]. Les deux chefs sont assis l'un en face de l'autre, genoux contre genoux, chacun d'eux étant assisté de son féticheur. Le féticheur de l'un fait une incision à la jambe de l'autre et réciproquement. Chaque féticheur est pourvu d'une feuille enduite d'une pâte semblable à du beurre et il frotte doucement la blessure, échangeant à plusieurs reprises sa feuille avec celle de l'autre, féticheur pour mêler ainsi les sangs et faire l'amitié Mais ici le rite se termine par une imprécation formelle : les féticheurs, ayant adressé aux deux chefs un petit discours sur le pacte qui vient d'être conclu, déchirent les feuilles en disant qu'ainsi soit brisé celui qui manquerait à sa parole.

Chez les Bechuana du Sud africain, la communion s'établit entre les contractants dans des conditions tout à fait spéciales, par le moyen d'un sacrifice qui n'a rien d'imprécatoire. On cite le cas de deux chefs qui firent alliance moyennant le procédé suivant : un gros taureau ayant été tué, l'on prit la panse de l'animal ; l'on y fit, sans la vider, une large incision de chaque côté, et les deux monarques traversèrent

1. Trilles, 567-568

l'un après l'autre la panse du taureau pour signifier que désormais eux et leurs peuples seraient unis[1]. La panse et son contenu ayant un caractère sacré, le symbole est magico-religieux, c'est un sacrement, comme, d'ailleurs, la nourriture et le sang, dans tous les cas précédemment cités. Pour les Bechuana, la matière enfermée dans la panse du taureau est chose aussi sainte, aussi pleine de vertu, que pourrait l'être le sang humain ou animal. De là vient la haute signification et la puissante efficacité qui s'attache à la communion du bain que les chefs prennent dans ce liquide. Chefs et peuples ne font qu'un dans la panse du taureau et sous l'influence de son précieux contenu. Une forme plus simple et plus commune du même rite consiste à plonger seulement les mains dans la panse de l'animal tué à cet effet, les contractants se tenant mutuellement les mains en serrant entre elles quelque chose des matières qui la remplissent [2].

C'est un rite moins grossier, mais de même caractère, qui nous est présenté comme celui de l'alliance scellée sur le Sinaï entre Iahvé et le peuple d'Israël [3]. Moïse ayant lu les préceptes divins, qui sont les conditions mêmes du pacte, ce qu'Israël doit faire pour être assuré de la protection de son dieu, tout le peuple promet de se conformer aux volontés de Iahvé. Un autel a été dressé au pied de la montagne, avec douze stèles en rapport avec les douze tribus, autour de l'autel qui représente le dieu. Des jeunes gens ont immolé quantité de victimes pour l'holocauste et le sacrifice de paix. Moïse a recueilli le sang de toutes ces victimes, et il en répand la moitié sur l'autel; il jette l'autre moitié sur les fils d'Israël après qu'ils ont promis obéissance à leur dieu : « Voici, dit-il, le sang du pacte que Iahvé contracte avec vous sur tous ces préceptes. » Il n'est point parlé d'imprécation ni même de serment, et le rite en lui-même n'est pas directement imprécatoire. Iahvé et son peuple communient dans le même sang, dont les stèles symboliques, témoins du pacte, sont supposées avoir leur part aussi bien que Iahvé dans son autel et que le peuple lui-même.

Si peu de chances qu'ait la description d'être historique, elle ne laisse pas de reproduire un rite d'alliance qui a été réellement pratiqué en Israël dans les anciens temps. D'autres rites de forme et de caractère imprécatoires étaient aussi pratiqués dont il sera question plus loin. Celui dont il s'agit maintenant, et qui pourrait être complet par l'emploi du sang, aurait, si l'on fait foi entière au

1. Frazer, *Pausanias*, III, 367.
2. Frazer, *Pausanias*, III, 368.
3. Ex xxiv, 4-8.

récit, comporté en plus la communion d'un repas sacré. Car il est dit que Moïse, Aaron et les anciens, étant montés auprès de Iahvé sur le Sinaï, mangèrent et burent en sa présence [1], autant dire avec lui. Mais la notice paraît venir d'une autre source que la description du sacrifice, en sorte que le repas sur la montagne pourrait n'être pas la seconde partie du même rite, mais un rite parallèle, un rite d'alliance contractée par la communion du repas.

Selon Hérodote, lorsque les Arabes voulaient conclure un engagement mutuel, un homme se plaçait, avec une pierre aiguisée, entre ceux qui étaient en cause, leur faisait à chacun une incision à la paume de la main, recueillait le sang sur la laine de leur manteau et en humectait sept pierres, déposées à l'endroit du pacte ; l'homme invoquait Dionysos, en arabe Orotal, et Aphrodite Uranie, en arabe Alilat. Chacun des contractants présentait l'autre à ses amis, et les amis se croyaient tenus envers celui-ci aux mêmes obligations que le contractant lui-même [2].

Ce rite ressemble à celui des Arunta et à celui des Fân, sauf que les dieux y interviennent, non seulement par l'invocation qui leur est adressée, mais comme garants de l'amitié conclue. Mais il se pourrait fort bien que le rite du sang appliqué aux sept pierres ait existé d'abord sans invocation de divinités. Hérodote ne parle pas d'imprécation, et l'on conçoit que la bénédiction des dieux puisse être invoquée sur un rite de communion et dans un pacte d'amitié. Mais d'ordinaire les divinités interviennent surtout comme garantes et exécutrices des imprécations qui accompagnent ou plutôt qui constituent souvent les serments solennels.

II

L'imprécation, simple ou matérialisée dans un rite symbolique, a sa valeur propre, comme le rite de communion, et elle peut exister, elle a pu exister d'abord pour elle-même sans aucune considération de divinités. Ce n'est que formule ou rite maléficiant, ou qui veut l'être. L'imprécation conditionnelle est une espèce d'ordalie, qui n'a pas besoin d'être un jugement divin, mais qui est d'abord essentielle-

1. Ex. XXIV, 9-11.

2. Hérodote, III, 8. Les sept pierres peuvent être de simples témoins, et en tout cas, elles ne représentent point Orotal et Alilat. Cf. Gen. XXXI, 46-48, 52-53, où les pierres sont témoins, Jacob et Laban jurant par leurs dieux respectifs, et Jos. XXIV, 25-27, où la stèle érigée par Josué est dite également témoin de l'engagement contracté par le peuple envers Iahvé.

ment une épreuve magique. Lorsque Saül, revenant des champs, fut saisi par l'esprit de Iahvé pour appeler Israël à la lutte contre les Philistins, il mit en pièces les bœufs de son attelage et donna les morceaux à des messagers qui s'en allaient dire partout: « Ainsi soit fait aux bœufs de quiconque ne suivra pas Saül [1] ! » Adjuration imprécatoire, qui pouvait être un rappel de l'antique alliance israélite, mais qui était surtout une manière de sortilège dont la menace devait contraindre les Israélites à se porter au secours de Jabès en Galaad. Au Maroc, lorsqu'une personne veut en obliger une autre à lui venir en aide ou à lui accorder quoi que ce soit, elle s'en va tuer, sur le seuil de sa porte ou à l'entrée de sa tente, un mouton ou simplement un lapin, ou bien même se contente de le toucher en signe de malédiction pour le cas de refus : et l'on croit qu'il arriverait malheur à celui qui refuserait, surtout s'il avait touché du pied ou seulement vu le sang de l'animal tué devant son habitation [2].

Le rite imprécatoire devient une véritable ordalie lorsqu'il est appliqué à un suspect pour vérifier s'il est coupable ou non. La Loi mosaïque connaissait l'épreuve des eaux amères pour la femme soupçonnée d'infidélité : le prêtre mettait dans de l'eau vive un peu de poussière du lieu saint et faisait boire cette eau à la femme en la menaçant d'une terrible maladie si elle était coupable [3]. L'invocation du nom de Iahvé n'empêche pas la vertu de la malédiction d'être dans les paroles mêmes et dans l'emploi de l'eau sainte avec la poussière sacrée.

En sa forme commune le serment n'est pas autre chose qu'une imprécation portée contre lui-même par celui qui jure. La raison d'être du serment est dans l'imprécation, dans l'efficacité qu'on lui prête. Originairement cette efficacité du serment n'est qu'affaire de magie, dépendant uniquement de la formule et du rite. Le rite vient encore ici pour accentuer le sens et fortifier l'effet de la formule imprécatoire. Et l'on pourrait citer quantité de cas où le rite n'est point un sacrifice. Les Kandh de l'Inde jurent sur une peau de lézard, souhaitant que la leur y devienne semblable en cas de parjure ; ou bien ils se mettent sur une peau de tigre, se vouant éventuellement à être dévorés par le terrible animal [4]. La vertu de l'imprécation peut être fortifiée par le contact d'un objet sacré : c'est ainsi que les musulmans jurent sur le Coran, les chrétiens sur l'Évangile, et qu'au moyen âge on prêtait serment sur les reliques. La Genèse atteste pour la haute antiquité israélite un rite tout primitif.

1. I Sam. xi, 6-7.
2. Westermarck, I, 586-587.
3. Nombr. v, 11-31.
4. Westermarck, II, 118-119.

Quand Abraham veut marier son fils Isaac, il fait venir son principal serviteur : « Mets, lui dit-il, ta main sous ma cuisse, que je te fasse jurer par Iahvé, dieu du ciel et de la terre, que tu ne prendras point de femme pour mon fils parmi les filles de Canaan. » Et le serviteur mit sa main sous la cuisse d'Abraham son maître, et il lui fit ce serment[1] ». Jacob fait prêter dans les mêmes conditions un serment à son fils Joseph.[2] Et le rite pourrait bien être antérieur au culte de Iahvé chez les ancêtres d'Israël. Le membre viril du patriarche est l'objet sacré dont la vertu corrobore celle du serment imprécatoire.

Rien de moral en soi dans le serment imprécatoire, non plus que dans l'imprécation simple et dans l'ordalie. Il s'agit originairement de contrainte magique, et même le recours aux divinités, quand il s'est produit, a fait d'abord intervenir le dieu comme auxiliaire ou agent de l'imprécation. On a remarqué à bon droit que ce n'est pas la moralité du dieu qui a provoqué l'appel, mais l'habitude de l'appel qui peu à peu a moralisé le dieu, selon que grandissait chez ses adorateurs la notion de justice[3].

L'on a pu voir, au chapitre précédent, comment un rite de sacrifice imprécatoire pouvait s'associer chez les Lithuaniens à un sacrifice de divination[4]. C'est que le sacrifice, la destruction rituelle d'un être vivant, est un moyen très approprié à l'objet de l'imprécation ; il la représente, pour ainsi dire, au naturel dans un rite par lequel celui qui prête serment s'identifie mystiquement à la victime pour le cas où il deviendrait parjure. Placé entre la tête coupée et le corps de son bœuf, le duc de Lithuanie se voue au sort du bœuf s'il manque à sa promesse. L'imprécation ne se traduit donc pas seulement dans les paroles du serment mais dans la forme du sacrifice, dans le bœuf sacrifié, qui est fait imprécation[5], comme la victime du sacrifice expiatoire est faite souillure ou péché, et plus visiblement encore puisque le sort de la victime est la réalité même du sort par avance jeté sur le parjure. D'autre part, celui qui prête le serment, qui prononce l'imprécation contre lui-même, se met sous l'influence magique

1. Gen. xxiv, 2-3, 9.
2. Gen. xlvii, 29-31.
3. Westermarck, II, 123.
4. *Supr.* p. 278.
5. Avec quelle facilité de telles identifications s'opèrent dans les esprits même relativement cultivés, mais restés dans le courant de la mentalité magico-religieuse, c'est ce qui apparaît encore dans la théorie paulinienne de la rédemption, et spécialement dans Gal. iii, 13 : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, en devenant pour nous malédiction, parce qu'il est écrit (Deut. xxi, 23) : « Maudit soit quiconque est pendu au bois! »

du sacrifice, de l'imprécation incarnée dans la victime, en s'enfermant pour ainsi dire en celle-ci. Car il ne s'agit pas d'un simple passage, d'une simple entrée dans un engagement ; il s'agit de s'offrir volontairement et définitivement à l'influence magique de la malédiction efficace que représente et qu'est la victime. En se plaçant, pour ainsi dire, dans la victime, celui qui jure se fait maudit, il se fait mort comme la victime, mort en elle et par elle. Il est vrai que c'est pour la perspective, en considération d'une éventualité qui dépend de lui et que, dans son intérêt, il est censé ne devoir point réaliser, parce que ce serait réaliser en lui-même la mort qu'il vient de subir par procuration mystique dans la victime.

Un rite semblable s'est pratiqué dans l'antiquité israélite. On lit, au livre de Jérémie, que les notables de Jérusalem, sous le roi Sédécias, avaient juré l'affranchissement de leurs esclaves israélites, — serment sur lequel ensuite ils revinrent, ce dont ils sont blâmés par le prophète, — en passant l'un après l'autre entre les deux moitiés d'un veau ainsi sacrifié pour la circonstance [1].

La légende mythique faisait prêter de la même façon le serment, que Iahvé était censé avoir juré à Abraham, de donner à sa postérité le pays de Canaan. Le patriarche avait demandé une garantie, et Iahvé lui avait dit de prendre une génisse de trois ans, une chèvre de trois ans, un bélier de trois ans, un pigeon et une tourterelle. Abraham coupe les trois animaux en deux par le milieu, disposant symétriquement chaque moitié en face de l'autre ; les oiseaux, sans doute parce qu'ils sont trop petits, ne sont point fendus, mais le pigeon est simplement mis en face de la tourterelle ; le patriarche garde cet appareil de sacrifice, en écartant les oiseaux de proie, jusqu'à ce que la nuit soit tombée. Alors une sorte de frayeur surnaturelle s'empare de lui, et, comme dans une vision, devant ses yeux s'avance quelque chose qui ressemblait à un fourneau fumant et à une lampe allumée : c'était Iahvé qui passait entre les morceaux du sacrifice, et le dieu disait en manière de promesse solennelle : « A ta postérité je donne ce pays [2]. »

La rédaction interprète en simple signe donné par Iahvé ce que le mythe avait d'abord présenté comme une promesse faite par le dieu sous la foi du serment, et dans la forme la plus solennelle de l'imprécation. Comme on a vu plus haut les dieux japonais pratiquer la divination pour s'instruire du destin, l'on voit ici Iahvé garantir sa

1. Jér. xxxiv, 18-19. Les indications relatives au sacrifice manquent dans le grec et pourraient être regardées comme des gloses rédactionnelles ; ces gloses toutefois sont anciennes et s'inspirent d'une coutume réelle.

2. Gen. xv, 8-19.

parole par le plus redoutable serment, à l'instar des mortels. Mais si l'on a fait ainsi jurer les dieux, c'est que l'imprécation était par elle-même une puissance, et que son efficacité ne venait pas des dieux ; c'est qu'elle avait sa raison d'être indépendamment des dieux et que probablement elle a existé avant eux.

On peut dire que la vertu de l'animal sacrifié se joint à celle des paroles pour constituer une imprécation plus puissante. Mais cette vertu mystique de la victime n'oblige nullement à la considérer comme une divinité qui interviendrait au serment. La pratique du sacrifice imprécatoire ne dépend pas d'un prétendu totémisme, étranger à l'histoire, ni du culte d'animaux divins, ni, dans le cas présent, du culte qui fut rendu à Iahvé en forme de taureau dans le royaume israélite du nord. Iahvé a pu être adoré sous l'image d'un taureau, mais les taureaux de Palestine n'étaient point Iahvé, et ils n'avaient eu aucunement besoin d'être des dieux taureaux pour fournir une vertu magique à l'imprécation. Le vieux mythe, pour le serment de Iahvé, amène trois grandes victimes, comme on faisait sans doute dans les serments solennels des personnages considérables, et il se trouve que la victime d'espèce bovine est une femelle, ce qui doit dispenser les exégètes de spéculer[1] sur le taureau du sacrifice imprécatoire dans l'antiquité israélite.

Un monument archéologique du plus haut intérêt, la stèle dite des Vautours, borne-frontière entre Lagash et Oumma, que le roi Éannatum, vers le XXVIIIe ou XXVIIe siècle avant notre ère, établit en garantie de son territoire, nous renseigne sur les rites, fort compliqués, des serments solennels dans la haute antiquité sumérienne[2]. Il s'agissait de rendre à Ningirsou, dieu de Lagash, un territoire enlevé par les gens d'Oumma. Les armes d'Éannatoum ont contraint ceux-ci à restitution. Des serments et la stèle rétablissent l'ancienne frontière. Six serments, avec leurs sacrifices distincts, sont prêtés à six dieux différents, et, le texte qui le raconte étant mutilé, on peut conjecturer qu'il y avait sept serments et sept dieux. Le roi de Lagash compare le serment au filet qui sert d'arme de chasse aux divinités, ou plutôt il identifie l'un à l'autre. Comme le gibier est pris dans un grand filet, ainsi les gens d'Oumma sont enfermés dans le serment et ils y seraient étouffés, — c'est du moins le sens de l'imprécation, — s'ils devenaient parjures : « Moi Éannatoum, le grand filet de Babbar, du roi nimbé de flammes, sur les gens d'Oumma j'ai jeté. Par (ce

1. Avec Salomon Reinach, *Le sacrifice de Tyndare*, dans *Revue de l'histoire des religions*, LXVIII (sept.-oct. 1913), 139-140.

2. Heuzey et Thureau-Dangin, *Restitution matérielle de la stèle des Vautours* (Paris, 1909).

filet) je leur ai fait (faire) un serment. Les gens d'Oumma à Éannatum ont fait un serment .. Si un jour ils altèrent cette convention, que le grand filet de Babbar, du roi nimbé de flammes, par lequel ils ont fait un serment, sur Oumma s'abatte[1]. » Ainsi le filet de Babbar est à la fois l'arme du dieu, le serment imprécatoire et le fléau qui atteindra les parjures. Les autres dieux invoqués ont pareillement leur filet[2], qui se trouve être aussi le serment prêté sous l'invocation de leur nom et le mal signifié dans l'imprécation. Tous les serments ont été prêtés au bord du fossé limite, près duquel se dresse la stèle; mais tous les sacrifices n'ont pas eu lieu au même endroit, ou plutôt il y a eu pour chaque serment un double sacrifice. Une cérémonie a lieu sur place, l'immolation de deux colombes, dont on fend la tête. La mention de ces deux colombes, — que peut-être on pourrait rapprocher du pigeon et de la tourterelle qui figurent dans le sacrifice pour le serment de Iahvé à Abraham, — revient pour chaque serment, et il n'est pas dit qu'elles soient sacrifiées au dieu que le serment concerne. A propos d'Enzou, le dieu-Lune d'Our, on parle de quatre colombes ; mais il semble que deux seulement sont tuées sur place, les deux autres étant portées à Our comme offrande et sacrifice au dieu[3]. Le sacrifice propre à chaque dieu est, en effet, porté dans son sanctuaire, au lieu de sa résidence, et pour ce sacrifice les offrandes varient avec les dieux. On doit donc admettre que l'immolation des colombes concerne directement le serment imprécatoire, avec lequel elle fait corps, et qu'elle préfigure, en même temps qu'elle prédétermine, le châtiment des parjures, si parjures il y a. Comme le filet des dieux est serment et châtiment, les colombes dont on fend la tête deviennent imprécation et punition. Les autres sacrifices sont des sacrifices communs, des rites d'oblation ; ces sacrifices aux dieux se sont ainsi multipliés autour du sacrifice imprécatoire comme ils se sont multipliés autour du sacrifice proprement divinatoire.

En vertu du principe de participation mystique qui fait du filet le symbole du serment, de l'imprécation et du châtiment réservé au parjure, identifiant pareillement les colombes à l'imprécation, aux contractants et à leur sort éventuel, la stèle gravée représente et personnifie les succès d'Éannatum, les serments prêtés par les gens d'Oumma, les

1. *Stèle des Vautours* (*supr. cit.*), trad. Thureau-Dangin, 56-57, 59.

2. P. 51, « le grand filet d'Enlil » ; p. 52, « le grand filet de Ninharsag », etc.

3. Trad. Thureau-Dangin, 57. Le texte présente une lacune en cet endroit; mais il y a la mention nette de quatre colombes dont deux ont la tête fendue sur le lieu du serment, comme pour les autres cas, et deux sont portées à Our, comme pour le serment devant Babbar il y a deux colombes sacrifiées sur place, et un taureau immolé dans Larsa, au temple de Babbar (p. 59).

imprécations et leur vertu permanente, qui seconde la puissance des dieux témoins et garants de la parole donnée, auxiliaires des imprécations prononcées. Tout cela subsiste dans la stèle, être d'un genre particulier, sorte de personnalité mystique, qui porte un nom spécial. Ce nom est : « Ningirsou, le seigneur de la tiare, est la vie du canal Oug-édin [1] », le fossé frontière. Ainsi Ningirsou, dieu de Lagash et possesseur légitime du territoire reconquis sur Oumma, reparaît en maître à la limite de son domaine. Pourquoi ne compte-t-il pas lui-même parmi les dieux du serment ? Peut-être parce qu'il était partie en cause comme patron spécial de Lagash, et qu'on aura voulu mettre le pacte sous la protection de six ou sept grandes divinités, également révérées par les deux parties contractantes et qui pouvaient tenir le rôle d'arbitres suprêmes, aucune d'elle n'étant la protectrice particulière de Lagash ou d'Oumma. Les gens d'Oumma étaient sous le patronage d'une déesse, Nisaba, qui ne figure pas non plus parmi les dieux du serment.

Cet exemple montre quelle complexité de rapports mystiques peuvent présenter de tels rites dans les religions polythéistes. Le rite essentiel, qui ne concerne pas les dieux, est l'imprécation avec le sacrifice des colombes. Mais le serment imprécatoire a été mis en rapport avec les dieux, et, pour chaque dieu qui devient témoin du serment, l'on répète l'imprécation dans sa formule et dans son rite sanglant, y ajoutant un sacrifice d'hommage et de service en rapport avec le caractère de la divinité, dans le sanctuaire propre de celle-ci, pour l'intéresser davantage au pacte dont on a voulu la constituer gardienne. La pierre sacrée, vivante et divine, rappelle les pierres du serment d'amitié chez les Arabes d'Hérodote, et celles du serment d'alliance en Israël. Mais il est évident que les pierres ont pu être d'abord par elles-mêmes témoignages ou témoins mystiques des serments, sans figurer le dieu patron d'une cité ou d'une tribu et sans avoir une signification aussi complexe que la stèle d'Éannatum.

Le sacrifice du bélier, pour le serment prêté par Matiel d'Arpad au roi d'Assyrie Ashurnirari II, a été précédemment signalé [2]. On a pu voir comment le texte cunéiforme explique la signification du sacrifice imprécatoire. « Le bélier a été pris dans le troupeau, mais ce n'est pas pour servir d'offrande »; par conséquent le sacrifice ne concerne le culte d'aucun dieu. Le bélier « a été amené pour que Matiel puisse prêter serment au roi d'Assur », le bélier représentant Matiel et lui étant, pour la circonstance, non pas substitué, mais mystique-

1. Trad. THUREAU-DANGIN, 63. Le nom du canal signifie « Lion de la plaine ».
2 *Supr.*, p. 66.

ment identifié. Car « si Matiel enfreint ce serment, de même que ce bélier a été tiré de son troupeau et n'y retournera pas,... ainsi Matiel, avec ses fils, ses filles, les gens de son pays, sera emmené de son pays et n'y reviendra pas ». Mais c'est dans le sacrifice surtout que se fait l'identification de l'homme qui jure et de la victime, et c'est par le sacrifice que l'imprécation devient efficace : « Cette tête n'est pas la tête du bélier, c'est la tête de Matiel, la tête de ses enfants, des anciens, des gens de son pays. Si Matiel enfreint ce serment, de même que la tête de ce bélier est coupée..., ainsi sera coupée la tête de Matiel ». Le symbolisme du rite est aussi réaliste que possible, bien que peut-être il exprime ici une menace plus qu'une certitude. Mais de tels rites n'ont pas été d'abord conçus pour le symbole.

Du moment que les dieux intervenaient au pacte, il est tout naturel qu'on leur ait attribué la punition des parjures et l'effet des malédictions, quand on croyait pouvoir le vérifier. C'est ainsi que, parlant des souffrances qu'avaient eu à endurer dans le désert où ils avaient dû se réfugier les Arabes qui s'étaient révoltés contre lui après lui avoir prêté serment de fidélité, Ashurbanipal dit que les dieux assyriens leur firent souffrir « tous les maux prévus dans les imprécations que contenait le traité » antérieurement conclu entre eux et lui [1].

Le mot grec (ὅρκος) employé pour désigner le serment signifie « barrière », et le serment a dû être ainsi appelé à raison du lien magique de l'imprécation, non parce qu'on l'aurait tout de suite compris comme une « barrière morale [2] » sur laquelle auraient veillé les dieux. Ce sens moral existait déjà dans les temps héroïques, mais tant s'en faut que le caractère magique du serment imprécatoire eût entièrement disparu.

Dans l'*Iliade*, un serment solennel des Grecs et des Troyens a lieu avant le combat singulier de Paris et de Ménélas [3]. Le vieux Priam arrive avec deux agneaux, un mâle blanc pour le Soleil, et une femelle noire pour la Terre, une coupe de vin, un cratère brillant et des coupes d'or; de leur côté les Grecs ont amené un troisième agneau pour Zeus. Les hérauts rassemblent les gages, mêlent le vin troyen et le vin grec dans le cratère [4], versent de l'eau sur les mains des rois. Agamemnon prend son couteau, coupe des poils sur la tête des agneaux, et les hérauts les distribuent à tous les chefs des Troyens

1. Schrader, *Keilinschr. Bibliothek*, II, 225-227.
2. Glotz, art. *Jusjurandum*, dans Daremberg-Saglio, III, 748.
3. *Iliade*, III, 245 ss.
4. Pour la communion au serment imprécatoire. Il ne s'agit pas de mêler l'eau au vin, ces libations se faisant avec du vin pur. Stengel, *Opferbräuche*, 186.

et des Grecs. Au milieu d'eux, Agamemnon debout, les bras levés, prend à témoin Zeus, le Soleil, les Fleuves, la Terre, et ceux qui, dans les enfers, punissent les parjures. Il expose les conditions du combat : Hélène et ses trésors seront au vainqueur, et l'on fera la paix ; si Paris meurt, et que les Troyens n'exécutent pas ces conditions, la guerre sera continuée. Il dit, et il égorge les agneaux qu'il dépose palpitants sur le sol. On passe le vin dans les coupes pour les libations, Grecs et Troyens vouant à la mort ceux qui manqueraient au serment : « Zeus très glorieux, très grand, et autres dieux immortels, quels que soient ceux qui les premiers violeront le serment, que leur cervelle soit répandue à terre comme ce vin, la leur et celle de leurs enfants, et que leurs femmes appartiennent à d'autres [1]. » Priam, qui ne veut pas assister au combat, met les agneaux sur son char et rentre dans la ville. Le duel n'a pas de résultat, parce que Paris est enlevé par Aphrodite au moment où il allait être vaincu et pris par Ménélas, et que celui-ci, en le cherchant, est blessé d'une flèche par Pandaros en violation du serment. Alors Agamemnon console Ménélas en disant : « Nos serments ne seront pas vains, ni le sang des agneaux, ni les libations de vin pur, ni les engagements auxquels nous avions eu foi. Car si le maître de l'Olympe n'en a point sur l'heure amené l'effet, il le réalisera plus tard, et (les Troyens) paieront cher (leur parjure), et de leurs têtes, et dans leurs femmes et dans leurs enfants [2] ».

Cependant la religion ici n'a pas beaucoup moralisé le serment, et surtout elle ne l'a point fortifié. Les dieux eux-mêmes n'attachent que peu ou point d'importance au contrat juré par les Grecs. On sent que le serment est déjà devenu presque une formalité qui a seulement derrière elle un grand passé. Les contractants se sont lavé les mains, comme il convient avant de participer à une action sacrée. Les poils coupés sur la tête des agneaux représentent la vie des victimes et ces victimes mêmes ; ils sont distribués entre les contractants, pour établir la participation mystique moyennant laquelle ceux-ci sont identifiés aux agneaux. Par une sorte de contamination du rite imprécatoire par le sacrifice d'oblation, les victimes sont choisies du sexe et de la couleur qui conviennent pour le service des dieux invoqués dans le serment. Il ne s'agit pourtant pas d'offrande ni de sacrifice aux dieux, car il n'y a pas d'autel ; aucune partie des victimes n'est brûlée pour les dieux ni mangée par les hommes. De même les libations, bien qu'elles se fassent en invoquant les dieux, ne sont pas une

1. *Iliade*, III, 298-301.
2. *Iliade*, IV, 158-162.

offrande; elles sont un rite imprécatoire comme l'immolation des agneaux; elles représentent le sang des contractants, et ne sont pas loin de faire double emploi avec le sacrifice, car libations et sacrifice figurent la mort violente à laquelle sont voués les parjures. Mais les dieux sont témoins du serment, et c'est à eux, à Zeus surtout, qu'il appartient de donner suite à l'imprécation et au rite imprécatoire.

Plus loin, quand Agamemnon atteste solennellement qu'il n'a point touché Briséis, la captive enlevée par lui à Achille, le héraut Talthybios amène un sanglier; Agamemnon tire son coutelas, coupe des poils sur la tête de l'animal, suivant le rite ordinaire, puis levant au ciel les yeux et les mains, il prend à témoins Zeus, Gé, Hélios, les Érynies, qui sous terre punissent le parjure; après quoi il tranche le cou du sanglier, que Talthybios jette aussitôt à la mer [1]. Agamemnon a gardé pour lui les soies du sanglier, parce qu'il est seul en cause et qu'il n'y a pas lieu de mettre les assistants en participation mystique avec la victime. Le sacrifice et l'immersion du sanglier indiquent le sort auquel Agamemnon se voue s'il ne dit pas la vérité. C'est donc une sorte d'ordalie.

Le recours à la Terre laisserait presque entrevoir un temps où le serment imprécatoire mettait en mouvement des puissances élémentaires plutôt que des dieux personnels. Quand Héra sollicite le concours d'Hypnos pour endormir Zeus, Hypnos se fait promettre en mariage la plus jeune des Grâces par un serment que Héra fait en nommant l'eau du Styx, en touchant d'une main le sol nourricier et de l'autre la mer brillante, pour que soient témoins tous les dieux infernaux, compagnons de Cronos [2]. Pareillement Calypso, faisant à Ulysse le rédoutable serment des dieux, jure par la Terre, le vaste Ciel et l'eau courante du Styx [3]. Ce n'est pas seulement que les dieux ne sauraient jurer par eux-mêmes et invoquent des puissances éternelles, qui sans doute les ont précédés; c'est que les serments se sont faits d'abord sous ces influences et que les dieux y sont venus plus tard comme témoins.

On trouve dans Dictys de Crète la description d'un rite qui est présenté comme celui du serment qu'auraient prêté Agamemnon et les chefs grecs avant de partir pour la guerre de Troie [4] : Calchas, ayant coupé en deux un sanglier, place une moitié à l'est et l'autre à l'ouest; chacun des guerriers, l'épée nue, passe entre les morceaux

1. *Iliade*, XIX, 249-268.
2. *Iliade*, XIV, 270-279.
3. *Odyssée*, V, 184-186.
4. Dictys, *De bello trojano*, I, 15 : *ap.* Frazer, *Pausanias*, III, 367.

et humecte son épée de sang; après quoi tous jurent de faire la guerre à Priam et de ne point déposer les armes avant d'avoir détruit sa ville et son royaume. L'analogie est frappante avec le rite israélite qui a été mentionné plus haut. L'on s'attendrait plutôt à ce que, dans un rite ancien, le serment fût prêté pendant le sacrifice et la démarche des contractants, ou immédiatement avant, pour en éclairer le sens, comme dans les sacrifices homériques. Mais la postériorité du serment, qui est un trait de modernité, n'appartient peut-être qu'à la tradition littéraire du rite, qui, pour le principal, paraît ancien. Le sens doit être le même que celui du rite israélite : les contractants se mettent sous l'influence de l'imprécation et du sacrifice imprécatoire, et ils s'y mettent ensemble, ce qui crée un lien entre eux pour l'œuvre commune ; mais le sang sur les épées ne semble pas en rapport avec l'imprécation et marquerait plutôt une consécration des armes pour l'œuvre de guerre. Et comme il a existé un rite hellénique de lustration militaire dont l'économie extérieure est la même que celle de ce sacrifice, on peut encore se demander si la notice de Dictys ne résulterait pas d'une confusion.

Eschyle, dans *les Sept contre Thèbes*, représente les sept chefs, la main dans le sang d'un taureau sacrifié, jurant par Arès de renverser Thèbes ou de périr. Le sang du taureau avait été recueilli dans un bouclier, en sorte que l'appareil est d'un serment militaire [1]. Ici le sens du rite paraît double : les chefs, mettant ensemble la main dans le sang contractent une alliance mutuelle que consacre le sang du sacrifice, et de ce chef le rite se rapproche de ceux dont il a été parlé plus haut, qui n'ont point de signification imprécatoire ; mais le serment de renverser Thèbes ou de mourir ne peut être qu'imprécatoire, c'est le vœu de n'abandonner point l'entreprise, sous peine du châtiment qui poursuit ceux qui manquent à leur parole.

Plus complexe encore est le rite décrit dans *les Suppliantes* d'Euripide [2]. Athéna prescrit à Adraste de jurer que les Argiens ne prendront jamais les armes contre Athènes. A cet effet, il devra déposer dans le sanctuaire de Delphes, près de l'autel d'Apollon Pythien, le trépied qu'Héraclès, après la ruine d'Ilion, lui a recommandé d'y porter ; là il fera un triple sacrifice, immolant trois brebis, — qui probablement sont les victimes du sacrifice imprécatoire ; — il gravera le serment sur le trépied, qui restera ainsi près du dieu en témoignage perpétuel de l'alliance, — comme la stèle d'Éannatum demeurait en témoin perpétuel et presque vivant du serment prêté par les

1. Eschyle, *Sept.* 42-48.
2. Euripide, *Suppl.* 1188-1209.

gens d'Oumma ; — il enfouira près du tombeau des sept chefs le glaive qui aura servi à égorger les brebis ; et, si jamais les Argiens marchaient contre Athènes, on n'aurait qu'à retirer ce fer pour les frapper de terreur et leur annoncer un sort funeste. Ici l'imprécation n'est pas seulement incarnée dans les victimes ; elle ne subsiste pas seulement dans le trépied qui en porte le texte ; elle demeure aussi dans l'instrument qui a frappé les brebis et qui s'est teint de leur sang ; après plusieurs siècles, par le moyen de ce fer où elle s'est fixée, elle atteindrait encore les parjures.

Un autre rite est attesté par la tradition relative au « tombeau du cheval » près de Sparte [1]. C'est là, dit Pausanias, que Tyndare avait sacrifié un cheval et fait jurer aux amants d'Hélène, debout sur les « morceaux » de la victime, de défendre, si besoin était, sa fille et celui d'entre eux qu'elle choisirait pour mari. Le serment prêté, Tyndare avait enterré le cheval en ce lieu. Non loin du tombeau étaient sept pierres que Pausanias met par conjecture en rapport avec les sept planètes. On voudrait seulement être sûr que le mythe les rattachait au prétendu tombeau, et Pausanias lui-même ne le dit pas.

Ce qui est historique ici est le rite de serment, et la pratique du rite en ce lieu dans les temps anciens. Les pierres, ainsi qu'on l'a remarqué [2], peuvent y avoir eu rapport, dans les mêmes conditions que chez les Arabes pour le serment décrit par Hérodote. Pausanias signale aussi à Stenycleros en Messénie « le tombeau du sanglier » sur les « morceaux » duquel on disait qu'Hercule avait échangé des serments avec les fils de Néléos [3]. Le cheval de Tyndare n'est point isolé. Il le paraîtra encore moins si l'on considère la tradition concernant l'origine des jeux olympiques et ce que le même Pausanias dit du serment que prêtaient sur les « morceaux » d'un sanglier, avant les jeux, les examinateurs, les concurrents et leurs assistants [4]. On a supposé, en s'autorisant de certains mythes ou traditions concernant l'origine des jeux olympiques, notamment de la légende relative à Œnomaos, sa fille Hippodamie et le mariage de Pélops avec celle-ci, que les jeux procédaient d'anciennes luttes pour la royauté, dont le sceptre et la fille du prince régnant étaient l'enjeu [5]. Ne serait-ce pas pour une telle occasion, pour le serment des concurrents, qu'on aurait à Sparte sacrifié un cheval, et le souvenir mythique de cette institution n'aurait-il pu être mis en rapport avec la guerre de Troie ?

1. Pausanias, III, 20, 9.
2. S. Reinach, 143.
3. Pausanias, IV, 15, 8.
4. Pausanias, V, 24, 2.
5. Frazer, *Magic art*, II, 300.

Quoi qu'il en soit, le sacrifice du cheval était un rite imprécatoire où la vertu de la victime corroborait celle de l'imprécation. La considération mystique du cheval n'y pouvait être indifférente ; mais on n'en saurait conclure que le cheval victime fût expressément considéré comme dieu, et que Tyndare ait été un dieu-cheval [1]. L'être mystique de la victime se confond ici avec celui de l'imprécation et celui des contractants. Le cheval de Tyndare n'a probablement pas eu plus de prétentions à la divinité que le taureau dont la panse consacre les alliances des Bechuana.

On ne sait au juste quels sont les morceaux sur lesquels les contractants prêtaient serment dans les cas qui viennent d'être cités. La bête entière n'était pas démembrée. Le cheval de Tyndare, le sanglier de Stenycleros étaient censés enterrés, et non seulement leurs débris. C'étaient certains organes vitaux qui étaient détachés, découpés de la victime, et que les contractants touchaient, soit de la main, soit en mettant le pied dessus ; ils ne passaient pas entre les membres de la victime comme dans le rite israélite et dans le rite décrit par Dictys. Ces morceaux coupés tiennent dans le rituel du serment la même place que le poil de la tête aux temps homériques. On croit volontiers qu'il s'agit des organes intérieurs, des entrailles retirées de la bête et découpées [2] ; et certains serments sont dits, en effet, avoir été prêtés en touchant les « entrailles » [3]. Les victimes étant ordinairement des mâles adultes, il se pourrait que les morceaux en question, au moins dans beaucoup de cas, aient été simplement les testicules, sur les-

1. Hypothèses de S. Reinach, 144-145. Le même, 134, infère un peu témérairement d'un passage d'Aristophane, *Lysistr.* 191-192, que le cheval-Tyndare était blanc. Le comique représente les femmes proposant divers modes de serment ; l'une d'elles suggère de tailler sur un cheval blanc « la pièce » du serment ; elles choisissent finalement une coupe de vin pur, qu'elles boivent après le serment prêté. On peut recueillir ces allusions à des pratiques rituelles, mais en tenant compte des déformations volontaires que le poète introduit : ainsi le vin de la libation pour serment devait être pur, mais les contractants ne le buvaient pas. Aristophane veut présenter les femmes comme d'incorrigibles buveuses. Un scoliaste (dans Stengel, *Opferbräuche*, 84) trouve précisément dans la « pièce » du cheval blanc une allusion obscène et qui porte aussi bien sur l'épithète λευκόν. Et quand même on n'admettrait pas ce rapport, il ne s'ensuivrait pas que les chevaux immolés en sacrifice imprécatoire devaient être et avaient toujours été blancs.

2. S. Reinach, 134.

3. Par exemple, Hérodote, VI, 68. Mais il s'agit là du serment demandé par Démarate à sa mère en garantie de sa propre légitimité ; on conçoit aisément que Démarate ait placé dans les mains de sa mère une partie des entrailles retirées de la victime qu'il avait sacrifiée à Zeus, et qu'il ne l'ait pas fait marcher sur les testicules du taureau sacrifié. Il s'agit du reste ici d'une cérémonie privée, sans imprécation solennelle.

quels on posait le pied. Démosthène parle de gens qui croyaient pouvoir impunément se parjurer en mangeant avant le serment les testicules des petits porcs qui étaient sacrifiés pour les lustrations [1] : ce pouvait bien être une assurance prise contre le serment fait sur les testicules de la victime imprécatoire.

Aux temps classiques, l'accusateur prêtait serment devant l'Aréopage d'Athènes sur les parties coupées d'un verrat, d'un bélier et d'un taureau [2]. Probablement ne s'agit-il ici que des testicules, car on ne voit pas bien cet homme devant le tribunal parmi les membres découpés de trois grandes victimes [3]. Mais qu'il s'agisse des testicules ou de quelque partie des entrailles, les pièces coupées représentent la vie de la victime et mystiquement la vie de celui qui prête le serment, comme dans le cas de Matiel, et l'on peut dire dans tous les sacrifices imprécatoires.

Les sacrifices pour le serment étaient devenus assez rares chez les Grecs, et, dans les occasions ordinaires, on se contentait d'une libation, au point que le mot peut signifier « traité » ; mais l'expression dont on se sert quelquefois : « couper libation » [4], donne à penser que le serment, à l'origine, était plutôt « coupé » sur un animal. La libation a, d'ailleurs, été pratiquée dès l'antiquité, puisque nous l'avons rencontrée dans Homère à côté du sacrifice animal. C'était une libation de vin pur, dont on ne buvait pas, et qui avait exactement la même signification que le sacrifice, le vin représentant le sang, c'est-à-dire la vie des contractants [5].

Rome avait un sacerdoce spécial, celui des fétiaux, qui était préposé au droit des gens, ou plutôt à ses formes et rites, et à ceux des relations internationales. Les rites des traités et le sacrifice par lesquels ceux-ci étaient scellés rentraient dans ses attributions. Dans les anciens temps c'étaient les fétiaux de chaque tribu latine qui réglaient les accommodements d'après les instructions de leurs commettants. Les fétiaux romains, dans cette mission, étaient au nombre de deux, le *verbenarius*, qui portait les *sagmina*, herbes sacrées enlevées avec leur terre au lieu saint de la citadelle, et le *pater patratus*, personnage principal, représentant de la nation, avec les insignes empruntés au temple de Jupiter Feretrius, le sceptre, pour

1. Démosthène, *Or.* LIV, 39. Cf. Stengel, 83.

2. Démosthène, *Or.* XXIII, 68.

3. Cette question des τόμια est discutée à fond par Stengel, 78-85. Il n'y a guère de doute sur ce que peut être le τόμιον du cheval blanc dans Aristophane, *supr.* p. 299, n. 1. Rapprocher les serments bibliques dont il a été parlé plus haut, p. 289.

4. σπονδὰς τέμνειν.

5. Cf. Stengel, *Gr. Kultusalt.*, 123.

« jurer », et la pierre pour « frapper » le traité. Un rapport spécial existe entre ces deux insignes, spécialement la pierre, et Jupiter. Le *verbenarius* allait d'abord chercher « l'herbe pure », il consacrait le *pater patratus* en lui touchant la tête et les cheveux avec la verveine. On emportait un petit porc. Le *pater patratus* lisait le *carmen* du serment, formule imprécatoire qui s'ajoutait aux conditions du traité : « Le peuple romain, disait-il, ne s'en écartera pas le premier. S'il venait à les enfreindre le premier, par mauvaise foi et d'après une détermination publique, frappe-le, Jupiter, comme aujourd'hui je frappe ce pourceau, frappe-le, et d'autant plus sûrement que tu es plus fort et plus puissant [1]. » Dans le cas légendaire décrit par Tite Live, le *pater patratus* du peuple albain dit la formule et tue sa victime dans les mêmes conditions que celui du peuple romain. C'est

1. Toute cette description est prise de Tite Live, I, 24. Le *pater patratus* ne doit pas s'entendre, comme le dit Plutarque, *Qu. rom.* 62, au sens de *pater patrimus*, homme ayant père et fils vivants, mais à celui de « père fait tel », constitué par le rite en fonction de père de famille à l'égard du peuple qu'il représente pour traiter en son nom, ainsi que l'indiquent suffisamment les formules « pater patratus populi romani », « p. p. populi albani », dans le passage cité. Cf. Wissowa, 551. La remarque importe à l'interprétation religieuse d'un rôle où se confondent jusqu'à un certain point la représentation du peuple romain et celle de Jupiter Feretrius, le sceptre et la pierre étant les insignes, les symboles du dieu et virtuellement le dieu lui-même. La pierre paraît bien être Jupiter Lapis, le dieu du serment. On objecte (Samter, art. *Fetiales*, dans Pauly-Wissowa, VI, 2262) que dans le rite tel que le décrit Polybe, III, 25, 6 (interprété par Paul, p. 115), la pierre qui a servi à tuer le porc est jetée à terre, et que ce geste constitue un rite imprécatoire, parallèle à l'immolation du porc, le fétial disant (d'après Paul, *loc. cit.*) : « Si sciens fallo, tum me Diespiter salva urbe arceque bonis ejiciat, ut ego hanc lapidem. » Il est singulier que Tite Live ne mentionne pas ce rite, qui se trouve faire double emploi avec celui du porc sacrifié, puisque celui-ci comporte une imprécation formelle : « Populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam ». Il est vrai que cette imprécation est prononcée par le fétial au nom du peuple romain contre le peuple lui-même, tandis que l'imprécation prononcée au sujet de la pierre concerne uniquement la personne de celui qui jure. Mais cette différence tendrait à prouver aussi que les deux rites n'avaient pas le même objet et qu'ils ne se pratiquaient point simultanément. Du reste, le texte de Polybe plaide en partie contre l'argument qu'on en veut tirer, car l'historien dit précisément que le rite dont il parle, à propos d'un traité entre Romains et Carthaginois, est le vieux rite romain du serment par Jupiter Pierre : Δία λίθον κατά τι παλαιὸν ἔθος ; il donne une formule d'imprécation dont le sens général est celui de la formule indiquée dans Paul et qui se termine par les mots ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι οὕτως ὡς ὅδε λίθος νῦν. Ce disant celui qui jure laisse tomber la pierre de sa main, ῥίπτει τὸν λίθον ἐκ τῆς χειρός. Il n'est pas dit que la pierre soit jetée bien loin, et encore moins qu'on ne la ramasse pas ; on n'est pas du tout fondé à comparer (avec Samter, *loc. cit.*) cette pierre à la hache des Bouphonia, condamnée pour meurtre de victime. Certainement

ainsi que les anciens peuples latins « frappaient » un traité [1], comme les Grecs et les Israélites le « coupaient ». La formule ci-dessus paraît calculée pour laisser place à des échappatoires, mais le rite sacrificiel est une imprécation parfaite. La victime ne représente, pas Jupiter, qui est plutôt mystiquement dans la pierre ; elle représente, comme le cheval de Tyndare, l'imprécation et sa vertu, aussi le peuple romain, pour autant qu'il tomberait sous l'imprécation, dont Jupiter est invité à se rendre exécuteur. Inutile d'ajouter que le sacrifice ne s'adresse ni à lui ni à aucune autre divinité.

III

Quelques renseignements se sont conservés touchant les rites du serment que les princes feudataires, en Chine, prêtaient au Fils du Ciel sous la dynastie des Tcheou [2]. La victime était un bœuf, dont le sang était recueilli dans « le bassin orné de perles », et l'oreille déposée sur « le plat orné de jade ». « L'invocateur des conventions » lisait les prières convenables pour les traités. Ces prières sont assimilées aux formules conjuratoires, sans doute à raison des imprécations qu'elles renfermaient. Un officier présentait aux princes le vase qui contenait le sang, et chacun d'eux prenait un peu de sang, dont il se frottait les lèvres. Rite particulièrement expressif, puisqu'il consacre pour le moment la bouche des contractants, les identifiant à la victime et par là même les vouant à son sort en cas de parjure. Le même officier assistait préalablement « le représentant de l'esprit » pour prendre l'oreille du bœuf. Le rite de l'oreille coupée n'est point parti-

c'est une pierre sacrée, tout autant que celle dont le fétial se sert pour tuer son petit porc. La pierre du fétial est gardée dans le temple de Jupiter Feretrius, puisque c'est là que le fétial va la prendre avec le sceptre du dieu. Mais il est à noter que Polybe ne parle aucunement de sacrifice ; le rite qu'il décrit est complet en lui-même comme rite de serment, et il apparaît isolé dans PLUTARQUE, *Sylla*, 10 ; de même que le sacrifice décrit par Tite-Live est complet en lui-même sans le rite de la pierre jetée, dont Tite Live ne parle pas. Les deux rites sont anciens ; probablement doit-on les considérer comme originairement indépendants l'un de l'autre, bien que le caractère sacré de la pierre, avec une nuance différente de signification, soit le même dans les deux cas ; enfin le rapport qu'on établit entre les deux rites, en admettant qu'ils n'en faisaient qu'un dans la pratique, pourrait n'être pas aussi certain qu'on le croit. — TITE-LIVE, XXI, 45, attribue à Annibal campé sur le territoire des Insubres un sacrifice imprécatoire accompli avec une pierre, mais sur un agneau.

1. *Fœdus ferire.*
2. *Tcheou li*, VI, 14 ; XXV, 34 ; XXXII, 29.

culier au sacrifice pour le serment et pourrait n'avoir pas de signification spéciale par rapport à ce sacrifice. L'esprit qui était représenté au serment, et qui en était comme le témoin supérieur, était-il un ancêtre impérial, ou bien le dieu du sol, on ne saurait le dire [1]. La victime de ces serments solennels était enterrée, et le texte même de la convention placé sur la victime, dans la fosse où elle avait été déposée [2]. La victime morte continuait donc de s'identifier au traité, au serment imprécatoire, et de menacer de mort les contrevenants.

Les Batak de Sumatra ont plusieurs formes de serment imprécatoires. Une des plus solennelles et des plus curieuses est celle qui comporte le sacrifice d'un buffle dont le cœur est mangé par les contractants. Lorsqu'il y a eu grave sujet de querelle entre tribus ou entre particuliers, et qu'on veut terminer pacifiquement le conflit, on tue un buffle et l'on découpe le cœur de l'animal en autant de parts qu'il y a de personnes intéressées au serment; chacun fait griller son morceau et, le tenant, dit : « Si je viole mon serment, puissè-je être tué comme l'animal saignant qui est là devant moi, et dévoré comme ce morceau de cœur que je vais manger [3]. » Ce peuple n'ayant point renoncé encore au cannibalisme, la formule imprécatoire n'a rien de métaphorique. Ici les contractants mangent l'imprécation et se l'incorporent afin de la porter perpétuellement en eux-mêmes. On n'imagine pas rite plus expressif.

Chez les Tongouses, quand un individu est suspect de quelque faute grave, il doit se purger de l'accusation en buvant du sang d'un chien que l'on a brûlé ou mis en pièces après lui avoir coupé la gorge, et l'homme dit : « Je dis la vérité, aussi vrai que je bois ce sang; et si je mens, puissè-je périr brûlé (ou mis en pièces) comme ce chien [4] ! » Dans ce cas, comme dans le précédent, l'homme avale l'imprécation et en même temps l'esprit de la victime, s'identifiant à elle en tant qu'elle incarne la malédiction.

Pas plus dans un cas que dans l'autre n'intervient de divinité. L'animal est l'animal, et non un dieu-buffle ou un dieu-chien. Il n'est donc pas nécessaire que les victimes des sacrifices imprécatoires aient été originairement des animaux divins. Il n'est pas nécessaire non plus que tous les sacrifices imprécatoires aient commencé par un rite de communion alimentaire. On peut s'assimiler l'imprécation en la mangeant dans un morceau de la victime, mais la contagion mystique,

1. Cf. *supr.*, p. 94, n. 5.
2. Commentateur cité par Biot, *Tcheou li*, II, 359, n. 9; au même endroit, indication d'un cas historique.
3. Mac Culloch, 207; cf. Warneck, 41.
4. Westermarck, II, 119.

l'identification des contractants à la victime, peut aussi bien s'établir d'autre manière, notamment par le contact.

Dion Cassius raconte que Catilina, pour s'assurer la fidélité de ses complices, immola un enfant sur les entrailles duquel il prêta serment avec eux ; après quoi tous mangèrent de ces entrailles sur lesquelles ils avaient prêté serment [1]. D'après Salluste, qui ne garantit pas le fait, c'est en faisant boire les conjurés à une coupe où du sang humain avait été mêlé au vin, que Catilina les engagea par serment, avant de leur révéler ses desseins [2]. Quoi qu'il en soit de la réalité, ces choses n'ont pas été conçues en dehors de toute vraisemblance et de toute pratique. Il va sans dire que ce n'étaient point rites courants et publics de serments dans le monde romain à la fin de la république. On les comprend comme des rites de société secrète, maléfique, magique, et non simplement de mystère. Sans doute convient-il de ne les rattacher à aucun culte en particulier, mais de les considérer comme des pratiques extraordinaires, legs d'un passé lointain, et qui étaient plus ou moins selon la logique des anciens cultes méditerranéens. L'idée du serment imprécatoire est plus accentuée dans la version de Dion Cassius, mais il semble que, dans cette version aussi bien que dans celle de Salluste, la participation à la chair ou au sang de la victime ne soit pas comprise, comme dans les rites précités des Batak et des Tongouses, en simple rite imprécatoire, pour incorporer la malédiction au contractant. C'est plutôt un rite de communion, un rite d'alliance, que l'on se figure d'autant plus fort qu'il consiste dans la participation à un sacrifice plus horrible. Ainsi le sacrifice se trouve être à la fois imprécatoire et communiel, les conjurés se vouant à la mort en cas de parjure, et s'engageant à une mutuelle fidélité dans l'œuvre commune, contractant une sinistre et inviolable amitié, en mangeant une même chair, en buvant le même sang [3].

La fête du Latiar, où se renouvelait annuellement l'alliance des peuples latins, comportait comme rite principal le sacrifice d'un taureau qui était découpé en morceaux selon le nombre des cités latines,

1. Dion Cassius, xxxvii, 30. Dion dit positivement que, le serment ayant été prêté sur les entrailles de la victime, Catilina mangea ces entrailles avec les autres conjurés, ἔπειτα ἐσπλάγχνευσεν αὐτὰ μετὰ τῶν ἄλλων. Il semble arbitraire de détourner le verbe σπλαγχνεύειν de sa signification ordinaire et de le traduire par « toucher les entrailles » (S. Reinach, 135). On avait touché les entrailles en prêtant le serment, et il n'y avait pas lieu de les toucher encore après, si ce n'était pour les manger. Mais on est libre de penser que le récit n'est pas historique.

2. Salluste, *Cat.* 20.

3. Cf. S. Reinach, 135 s.

un morceau étant attribué au représentant de chaque cité [1]. On peut croire que ces morceaux étaient mangés et que le sacrifice était en même temps communiel et imprécatoire. Le nom même de la fête [2] indique encore que son objet était l'union latine plutôt que le culte de Jupiter. Mais Jupiter Latiaris personnifiait l'union latine. Le sacrifice humain qui avait lieu à Rome [3], en même temps que celui du taureau et les autres qui se célébraient sur le mont Albain, n'était pas un rite d'alliance mais plutôt de protection. Le sacrifice humain était-il originairement dans un rapport plus étroit avec le rite d'alliance? On ne saurait le dire.

Ces idées, si anciennes dans l'humanité, celle du pacte garanti par une imprécation de mort, celle du sacrifice sanglant qui incarne l'imprécation et garantit la vérité de la parole donnée, et celle d'une amitié, d'une union, d'une alliance contractée par le mélange du sang ou la participation à une même nourriture plus ou moins sacrée, se sont perpétuées, on le sait, jusque dans le christianisme qui est censé fondé historiquement sur les deux alliances, les deux Testaments [4], l'ancien, le pacte israélite, et le nouveau, le pacte chrétien, le premier ayant été conclu entre Iahvé et son peuple sur le Sinaï, dans les conditions qui viennent d'être rappelées, le second ayant eu son expression sacrificielle dans la mort du Christ et se perpétuant dans l'eucharistie.

C'est évidemment la vieille conception de l'alliance, — du pacte juré par Dieu à Abraham, confirmé et développé sur le Sinaï [5], charte octroyée et imposée, aussi acceptée, préceptes et promesses que Iahvé donne et que son peuple agrée, s'engageant aux préceptes pour mériter l'effet des promesses, — qui a suscité l'idée du pacte nouveau, de l'alliance, universelle cette fois, scellée entre Dieu et les hommes dans la mort du Christ. Jésus n'en avait pas eu l'idée. Mais, une religion s'instituant sous son nom en dehors du judaïsme tout en s'autorisant de la révélation israélite, force était de considérer l'alliance israélite comme préliminaire et figurative de l'économie nouvelle

1. Cf. SAMTER, art. *Feriæ Latinæ*, dans PAULY-WISSOWA, VI, 2213 ss.; JULLIAN, art. *Feriæ Latinæ*, dans DAREMBERG-SAGLIO, II, 1066 ss.

2. *Latiar*, *Feriæ Latinæ*, Le mot *Latiar* paraît être le nom le plus ancien et s'entend souvent du sacrifice principal.

3. Ce sacrifice d'un condamné (*bestiarius*, dans TERTULLIEN, *Apol.* 9) n'est pas attesté seulement par les auteurs chrétiens, Justin, Tatien, Minucius Félix, Prudence, etc., mais par PORPHYRE, *De abst.* II, 56. WISSOWA, 124, n. 8, écarte beaucoup trop légèrement ces témoignages. Cf. SAMTER, 2215. Le sang de la victime était répandu sur la statue de Jupiter Latiaris (JUSTIN, II *Apol.* 12; TERTULLIEN, *loc. cit.*).

4. Paul ébauche la théorie des deux pactes divins dans GAL. IV, 21-27.

5. *Supr.*, pp. 290, 286.

qui était fondée sur la mort du Christ, sauveur de tous les prédestinés dans le genre humain, et qui était par conséquent l'alliance définitive, dont la mort de Jésus avait été le sacrifice solennel. L'auteur de l'Épître aux Hébreux compare expressément Moïse aspergeant le peuple avec le sang des victimes sur le Sinaï et disant : « Voici le sang de l'alliance que Dieu vous prescrit[1] », aspersion qui se renouvelle dans les purifications légales, et Jésus, pontife et victime unique, apportant son propre sang dans le sanctuaire des cieux pour devenir ainsi le médiateur de la nouvelle alliance[2]. Déjà Paul fait dire au Christ instituant l'eucharistie : « Cette coupe est le nouveau pacte dans mon sang[3] ». Le nouveau pacte a donc été conclu, garanti, exprimé par le sang de Jésus, c'est-à-dire par sa mort sur la croix. Toutefois la signification propre du sacrifice imprécatoire est ici passablement effacée, et il n'en subsiste que l'idée générale du sacrifice consacrant et garantissant les engagements solennels. Pour les chrétiens la mort de Jésus a résumé tous les sacrifices, et le sacrifice des grands pactes jurés y vient comme les autres, mais c'est le sacrifice expiatoire qu'on y a voulu principalement retrouver[4].

Cependant, l'idée du sacrifice d'alliance non directement imprécatoire, de la communion à une même victime sacrée, à un même aliment mystique, par lequel se crée une société d'amis, se rencontre aussi et très accentuée dans la tradition chrétienne primitive et dans Paul. C'est l'idée même de la communion eucharistique, de la participation au même pain, qui est le corps du Christ, à la même coupe du vin, qui est son sang, pour ne former en lui qu'un seul corps animé de son esprit[5]. Et l'on rencontre même, chez Paul, ce trait singulier, vraiment primitif, que l'aliment eucharistique devient principe malfaisant chez ceux qui ne le reçoivent pas dans un véritable sentiment de fraternité : « Quiconque mange et boit avec de mauvaises dispositions, mange et boit sa propre condamnation... C'est pour cela qu'il y a parmi vous beaucoup de gens affaiblis et malades, et que beaucoup meurent[6]. » Il n'y a pas ici la simple idée de punition, mais celle d'un effet funeste produit par l'aliment sacré sur celui qui ne vient pas à la cène avec le sentiment de cette fraternité que précisément le rite signifie. On pourrait donc, jusqu'à un certain point, parler d'une imprécation implicite que contiendrait le rite de communion.

1. Ex. XXIV, 6-8.
2. Hébr. IX, 11-28.
3. I Cor. XI, 25.
4. Jésus crucifié est bien devenu « malédiction » (Gal. III, 13), mais actuelle, non éventuelle, et parce qu'il a été fait « péché » (II Cor., V, 21 ; Rom. VIII, 3).
5. I Cor. X, 16-17.
6. I Cor. XI, 29-30.

CHAPITRE VIII

LES SACRIFICES DE PURIFICATION ET D'EXPIATION

Ce ne sont pas des notions morales qui sont à l'origine des sacrifices, même quand on parle de purification et d'expiation. L'homme impur n'est pas précisément le pécheur et le méchant ; même s'il est criminel, ce n'est point l'injustice ou l'atrocité de son forfait qui l'ont souillé, c'est le sang versé, c'est l'âme qui crie vengeance et qui s'est attachée à lui, c'est l'espèce de malédiction qui l'enveloppe d'une atmosphère redoutable à ceux qui auraient commerce avec lui. Le malade aussi est impur à sa manière, et l'on ne saurait dire si c'est lui qui l'a été le premier, ou bien le délinquant et le meurtrier. La notion physique de la souillure appelait des moyens physiques de purification, et nous savons que l'eau, l'air, le feu ont été ainsi employés ; le sang pareillement. Et la purification par le sang peut donner lieu à un sacrifice. Les moyens de la magie permettent d'éliminer simplement ou d'attirer dans un autre être le mal dont un homme ou un groupe humain sont affectés, qu'il s'agisse de maladies ou d'impuretés quelconques, de mauvais sorts ou de malédictions ; et si le mal est ainsi transféré sur un être vivant, l'extermination de celui-ci fera l'élimination définitive du mal. Un élément moral s'accentuant peu à peu dans ces idées de pureté et d'impureté, à raison de leur signification sociale, on s'habitue à considérer l'impureté comme un état déplaisant à la divinité, la maladie comme la conséquence d'une faute, la purification comme un moyen de réconciliation avec des dieux offensés, jusqu'à ce que la notion et la conscience du mal s'intériorisant, impureté et pureté ne soient plus que déviation et redressement de l'homme intérieur, dépravation et conversion de la volonté, injustice et justice, égoïsme et générosité. Bien que certains rituels, notamment celui d'Israël, ne connaissent aucun moyen de réparer les péchés proprement dits, les infractions volontaires à la loi divine, on

s'accoutume néanmoins à l'idée d'une réparation de la faute morale par le sacrifice. Tant s'en faut qu'une telle idée n'ait été que bienfaisante. Mais pour le moment nous nous occupons des rites de sacrifices et de leur signification.

I

L'idée mystique de pureté et d'impureté, qui se rencontre un peu partout, paraît elle-même procéder de concepts plus rudimentaires, où n'entre pas encore le soupçon de considération morale qui est dans les notions de pur et d'impur. Il y a d'abord la simple considération du mal, du mal physique, du fléau naturel qui compromet l'existence des individus et celle du groupe dont ils font partie, et que les nombreux interdits auxquels on se soumet, les précautions que l'on prend dans le traitement de toutes les puissances visibles et invisibles, ont pour objet de conjurer. Seulement, le mal qui nous apparaît ainsi physiquement considéré ne laisse pas de l'être déjà mystiquement, d'une certaine manière, en tant que ces maux sont compris de façon très concrète, comme des êtres substantiels, quand ce n'est point quasi personnels ; et le mal est aussi traité magiquement, expulsé, conjuré, non guéri ou corrigé, réparé par des moyens que fournirait une véritable expérience. C'est pourquoi les rites de purification et d'expiation sont fondés sur des rites d'élimination, et même ils restent tels, en grande partie, nonobstant la complication qu'introduisent ultérieurement dans l'idée et les rites primitifs du mal à chasser la préoccupation de l'impureté à effacer et celle du péché à racheter.

On s'est flatté souvent de chasser le mal directement. On a même eu parfois la prétention de l'empêcher de passer. Dans une bourgade des Ewe au Togo, deux perches plantées en terre, l'une à l'est, l'autre à l'ouest, et reliées entre elles par une corde de coton, empêchaient le mal d'entrer dans la localité ; pour obtenir cette protection l'on sacrifiait annuellement deux poules à la perche de l'est, qui était un puissant esprit [1]. Mais il s'agit maintenant des maux à expulser. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'arrêter non plus au procédé qui consiste à se soustraire au mal en lui laissant la place, comme on faisait, par exemple, au Japon dans l'antiquité, ou bien dans l'Ouganda, en transportant la capitale dans un autre endroit à la mort de chaque souverain [2]. On cite le cas des Patagons s'enfuyant devant la petite vérole [3],

1. Spieth, 170-171.
2. Aston, 252 ; Roscoe, 201.
3. Frazer, *Scapegoat*, 122, où l'on peut voir d'autres exemples du même genre.

et il suffit de rappeler le cas, très commun, des sauvages qui abandonnent le campement où s'est produit un décès [1]. Il n'est pas davantage possible d'entreprendre seulement l'énumération des procédés variés par lesquels les magiciens ou médecins des non civilisés ont prétendu ou prétendent retirer du corps des patients les maladies dont ceux-ci sont tourmentés. Ces procédés ne nous intéressent que dans la mesure où ils se rattachent ou préludent en quelque manière à un rite de sacrifice.

La discussion des survivances, chez les peuples européens, d'anciennes coutumes qui ont été des rites de purification ou d'élimination ne saurait davantage nous retenir. On peut en voir les détails dans les savants ouvrages de M. Frazer. Les cas de purification des troupeaux par le feu pour élimination d'épizootie sont très intéressants, et aussi la pratique, retenue des premiers âges, d'allumer pour ce cas le feu par friction de deux morceaux de bois [2]. Il paraît certain que de pareils rites ont eu pour motif originel de faire déguerpir la maladie. Il arrive aussi que l'on brûle une bête pour faire cesser le fléau [3]. Ici l'on se trouve, au moins pour ce qui est du rite, en présence d'un véritable sacrifice éliminatoire, avec une victime représentative de tout le troupeau, et qui concentre ainsi en elle-même la maladie qui sévit sur lui. Ce n'est pas précisément un cas de substitution ni de dérivation, puisque le fléau est déjà présent dans les bêtes. Encore moins s'agit-il de sacrifice expiatoire. Ceux qui gardaient cette coutume se flattaient de détruire le mauvais sort jeté sur le troupeau, ou même de brûler le sorcier, ou de l'obliger à se montrer et de lui faire perdre son pouvoir [4]. L'idée du mauvais sort jeté peut être fort ancienne ; elle se confond en somme avec l'idée même de la maladie, réalité substantielle, qu'un magicien peut lancer par artifice et que le feu peut ou détruire ou chasser.

On pourrait citer nombre de cas où les épidémies sont censées expulsées en grand tapage et par une manière de chasse, d'autres où les maux ou démons sont poliment congédiés, d'autres où la propitiation se mêle à la violence ou bien les deux s'emploient alternativement [5]. Ces expulsions, d'abord occasionnelles, tendent à devenir périodiques. Il y avait chez les Iroquois, au commencement de l'année,

1. *Supr.*, p. 132.
2. Voir Frazer, *Balder*, I, 269-300.
3. Frazer, I, 300-327.
4. Frazer, I, 305, 307.
5. Voir Frazer, *Scapegoat*, 109-123. Comparer la chasse au mort dans les rites funéraires des Arunta, *supr.*, p. 133, et en Mélanésie, *supr.*, p. 138 ; l'expulsion des dieux étrangers par les Cauniens d'Asie mineure, dans Hérodote, I, 172.

après confession des péchés du peuple, une chasse générale des démons [1]. De même, chez les Inca du Pérou, en septembre, il y avait expulsion générale des maux et maladies : après jeûne de plusieurs jours et purification au moyen d'un pain sacré, pétri du sang d'animaux sacrifiés, dont chacun se frottait et dont le chef de famille frottait les portes de sa maison, un Inca en grand costume et lance en main faisait une proclamation publique pour chasser tous les maux de la ville et de l'empire ; puis quatre autres Inca partaient, aussi armés de lances, dans la direction des quatre points cardinaux, brandissant leurs lances au milieu de la joie universelle, et ils allaient planter ces lances en terre hors de la ville, pour signifier que le mal était parti ; le soir, les gens s'en allaient jeter à la rivière des fagots enflammés afin de chasser le mal de la nuit, comme on avait chassé avec les lances le mal du jour [2]. Jadis les Chinois, à la fin de l'année, menaient grand bruit pour chasser les démons ; ils tirent encore aujourd'hui, à même intention, force pétards [3]. Au Tonkin, la cérémonie prenait une importance particulière quand il y avait eu épidémie sur les hommes ou sur le bétail. On offrait d'abord un repas aux mauvais esprits, comme on fait pour les condamnés à mort avant de les exécuter, puis, après les avoir accablés d'injures et de reproches pour leurs méfaits, on les chassait à coups de canon et de fusil [4].

Mais souvent les maux sont dérivés et incorporés dans un objet sensible, soit matériel, soit vivant, que l'on traite en conséquence pour se débarrasser d'eux. Il s'opère ainsi une sorte de substitution qui peut aisément conduire à l'idée d'expiation ; mais le transfert, en lui-même, n'implique pas cette idée ; il n'est qu'un moyen d'élimination plus compliqué que l'expulsion directe, mais qui tend à la même fin, sans souci de compensation réelle ou de réparation. L'idée d'expiation ne peut naître que lorsqu'on regarde au delà du mal lui-même et qu'on le considère comme envoyé par une divinité offensée. Alors peut intervenir l'idée de victime substituée à l'homme coupable. Originairement il ne s'agit pas d'autre chose que de faire dériver le mal pour se garantir soi-même, non d'offrir une compensation pour une dette contractée, pour une faute commise. Les purifications et les expiations procèdent de pratiques rudimentaires, nettoyage, expulsion, transfert et simple substitution, dans lesquelles n'entre d'abord

1. Frazer, 127 ; autres exemples, 123 ss.
2. Frazer, 128-130 ; Beuchat, 629.
3. De Groot, *Religious system of China*, VI, 944-946, 977-979 ; cf. *Émoui*, 611.
4. Frazer, 147-148.

aucune idée morale. En Chine, dans les anciens temps, l'officier préposé à la garde du champ sacré de l'empereur était substitué au Fils du Ciel pour prendre la responsabilité des fautes et malheurs, quand il y avait une cérémonie funèbre, c'est-à dire qu'il assumait devant le dieu du sol impérial la responsabilité des fautes qui étaient censées avoir causé la mort de l'empereur défunt et dont l'effet pouvait atteindre son successeur [1]. Jusqu'à l'an 167 avant notre ère, où la fonction fut supprimée, le Fils du Ciel avait auprès de sa personne un invocateur secret dont le rôle consistait, dès que se produisait le présage d'une calamité, à sacrifier pour détourner le mal sur un inférieur [2]. La mentalité qui avait créé ces charges auprès du Fils du Ciel n'avait pas été influencée en ce point par des préoccupations morales ou proprement religieuses : c'est cette mentalité qui d'abord a présidé partout à l'institution des « boucs émissaires ».

Pour la mentalité magique le transfert du mal n'était pas plus difficile à réaliser que celui d'une qualité utile et d'une vertu bienfaisante. Il suffisait de percevoir une participation, d'établir une communication. Pour éloigner un mal il n'était que de le faire prendre par une autre chose ou une autre personne. Au fond, l'identification ou l'incorporation du mal à tel objet, surtout à un être animé, se fait par le même procédé que l'identification du grain et de son esprit à un animal ou à un homme dans les sacrifices agraires, et le traitement fait à ces suppôts du mal procède du même principe, avec des applications différentes, parce qu'il s'agit ici de pure élimination, tandis que dans les sacrifices agraires, il s'agissait de tuer l'esprit pour s'assurer l'usage de la plante, tout en lui témoignant des égards et en faisant des réserves qui assuraient la reproduction de la plante ainsi détruite.

Chez les Warramunga d'Australie, quand un homme a mal à la tête, il s'applique le bandeau de tête de sa femme, puis il s'en va le jeter dans la brousse ; il croit que le mal s'est attaché au bandeau et qu'il a jeté l'un avec l'autre [3]. Ailleurs on a cru se débarrasser du mal et l'immobiliser en enfonçant un clou dans un arbre, dans une pierre, dans un mur [4]. Tite Live raconte qu'une peste fut arrêtée à Rome par un clou : on ne savait plus quel moyen employer pour conjurer le fléau ; alors sous le consulat de Cn. Genucius et de L. Emilius Mamercinus (360 avant Jésus-Christ), les vieillards se rappelèrent que jadis un dictateur avait calmé la peste en enfonçant le clou. Ce pré-

1. *Tcheou li*, IV, 41-43, et les commentaires chinois dans Biot, I, 84-86.
2. *Mémoires de Sseu ma Ts'ien*, trad. Chavannes, III, 448.
3. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, 474.
4. Frazer, 59-69.

cédent fit loi pour le sénat, et il ordonna la création d'un dictateur pour procéder à ce rite [1]. De là vint sans doute, pour plus de sécurité, la coutume de fixer chaque année, le 13 septembre, un clou dans le mur du temple de Jupiter Capitolin [2] ; il n'est pas probable qu'on se soit d'abord proposé par là de compter les années. Le procédé servait dans la médecine privée : Pline dit que pour guérir un épileptique on fichait un clou en terre à la place où la tête du malade avait touché dans la première crise [3].

Chez les Mongols, tous les neuf ans, à l'anniversaire d'un individu, pour prolonger son existence, on fait son image en pâte et on la tue : il est censé garanti en réalité contre la mort qu'il a subi en effigie [4]. Au Japon, le Mikado se purifiait en soufflant sur un vêtement fait à sa mesure, que les devins allaient ensuite jeter à l'eau ; dans l'usage commun, on employait à même fin des vêtements ou des images de la personne intéressée ; pour éloigner la peste, on jetait à la mer des paquets de jonc qui sans doute représentaient des hommes pestiférés [5]. A Céram, quand des maladies ravagent un village, on fabrique un petit bateau où l'on met diverses provisions ; les maladies sont invitées expressément à y prendre place, puis le bateau est mis à la rivière et abandonné au courant [6]. Cette coutume se rencontre en d'autres endroits des Indes orientales [7].

Souvent le mal est transféré à un animal ou à un homme, et le traitement fait à ce substitut peut resssembler à un sacrifice de purification ou d'expiation, ou bien être finalement considéré comme tel. Par le transfert à un objet inanimé ou à un être animé, le mal peut passer à d'autres hommes qui entrent en rapport de contact et de proximité avec eux ; dans certains cas, l'opération magique tend délibérement à cette fin, pour meilleure garantie de ceux qui avaient été d'abord affligés de la maladie [8]. Mais le transfert du mal à d'autres hommes peut aussi bien se faire directement.

Le nègre de Guinée qui se sent malade s'attache au cou un poulet vivant, qui se trouve ainsi reposer sur sa poitrine ; si le poulet remue

1. Tite-Live, VII, 1-3 ; cas semblables, VIII, 18, et IX, 28.
2. Frazer, 66-67.
3. Pline, *N. H.*, XXVII, 63 (17).
4. Frazer, 7-8. Cf. le rite pratiqué par les magiciens de l'*afa* chez les Ewe, *supr.*, p. 67.
5. Aston, 262-263. On pourrait peut-être comparer les mannequins de jonc que les Romains jetaient dans le Tibre à la fête des Argées, aussi les poupées des Saturnales et des Compitalia.
6. Frazer, 185.
7. Frazer, 185-190.
8. Exemples dans Frazer, 6-7.

les ailes ou crie, c'est signe que le mal passe en lui, et le patient doit en éprouver du soulagement [1]. Chez les Cafres de l'Afrique du Sud, quand toutes les autres recettes n'ont pu opérer la guérison d'un malade, on amène auprès de lui un chevreau sur lequel on confesse les péchés du kraal ; parfois on lui fait tomber sur la tête quelques gouttes du sang du patient, — sans doute pour lui transmettre plus sûrement son mal, — et l'on s'en va l'abandonner en région déserte ; on dit que la maladie est ainsi perdue dans le désert [2]. Une recette analogue existait chez les Baganda, si ce n'est que le transfert de la maladie à l'animal se faisait simplement au moyen d'herbes liées à celui-ci après avoir été frottées contre l'homme, et que le magicien, ayant tué la bête en lieu désert, ne se faisait pas scrupule d'en garder les chairs pour les manger [3]. Pour garantir, au terme d'une maladie, la convalescence du roi des Bechanua, on étendait sur le sol un bœuf et l'on faisait asseoir le roi dessus ; le magicien versait sur la tête du roi de l'eau qui coulait sur son corps, et de là sur le bœuf ; l'animal dont on tenait la tête dans un baquet, mourait asphyxié par l'eau, et l'on disait qu'il était mort de la maladie du roi [4].

Quand une maladie ravage les troupeaux des Bahima, peuple pastoral de l'Afrique centrale, le féticheur recueille des herbes et d'autres remèdes pour retirer la maladie du bétail ; sur le soir on choisit une bête qui payera pour toutes les autres ; on lui attache au cou les herbes et les autres remèdes préparés, avec certains fétiches spéciaux contre les épizooties ; on lui fait faire plusieurs fois le tour du kraal, — ce doit être pour ramasser l'infection, — et on la ramène dans l'intérieur pour la nuit. Le lendemain matin, la vache est de nouveau promenée autour du kraal ; puis le prêtre la tue devant la porte ; il est fait aspersion du sang sur les gens du kraal et sur le bétail ; les gens sortent, enjambant l'un après l'autre le corps de la victime ; on fait sortir ensuite tout le troupeau dans les mêmes conditions ; la maladie passe dans la vache morte, et le troupeau est sauvé. Les fétiches et les herbes sont liés au-dessus de la porte pour empêcher la maladie de rentrer [5].

En Arabie, quand la peste sévit dans un bourg, on promène un chameau dans les différents quartiers, pour qu'il prenne sur lui la maladie, et l'on s'en va l'étrangler en un lieu sacré, pensant se

1. Frazer, 31.
2. Frazer, *loc. cit.*
3. Roscoe, 342.
4. Frazer, 31-32.
5. Frazer, 32.

défaire de la maladie en tuant le chameau [1]. Pour se délivrer d'une épidémie d'influenza qui les tourmenta dans l'hiver de 1892, les nègres du Togo se servirent d'un gros crapaud que l'on promenait dans les rues de chaque village ; un ancien suivait, jetant de l'eau sacrée à droite et à gauche ; le mal étant concentré dans le crapaud, on allait le jeter dans la forêt [2]. Un rite analogue se pratique tous les ans à Dzake, bourgade du Togo, pour la grande purification du lieu, qui est célébrée quelques jours avant la fête des ignames nouveaux ; on y promène ainsi un crapaud et un petit poulet liés ensemble avec des feuilles d'élaïs et certaines herbes, et on les porte ensuite en forêt avec les balayures des maisons [3].

Moins inoffensives, du moins en intention, sont certaines des recettes qui ont cours dans l'Inde centrale pour chasser le choléra. Chez les Bhar, les Mallan et les Kurmi, on prend une chèvre ou une vache, la plus noire qui se peut trouver ; on lui attache sur le dos un sac jaune contenant du grain, du girofle, du minium, et on la conduit hors du territoire, où on l'empêche de rentrer ; parfois on lui fait une marque rouge, — qui doit avoir la même vertu ou la même signification que le minium dans le sac, — et on la chasse au prochain village, où elle est censée apporter l'épidémie [4]. Sans doute se croit-on mieux assuré contre le mal si on l'a passé au voisin. Un coq noir joue le même rôle chez les Patari, tribu dravidienne du Mirzapour méridional [5]. Chez les Norwa, dans la même province de Mirzapour, en même occasion, le prêtre amène au sanctuaire du dieu local un coq noir, ou, si l'épidémie est particulièrement maligne, un bouc noir, puis il chasse l'animal dans la direction d'un autre village [6]. — C'est évidemment ce dernier rite qui est essentiel, et le simulacre d'offrande n'est que pour le raccord de ce rite avec la religion. — Un autre trait caractéristique du rite, et qui se retrouve, pour des cas analogues, en certains cultes de civilisés, consiste en ce que le prêtre, après avoir chassé la victime, ne craint pas de la rattraper un peu plus loin et de la tuer pour son usage personnel, parce que sa qualité de prêtre le met au-dessus soit de l'impureté soit de la contagion qu'emporte l'animal [7].

On sait comment les Romains conjuraient la rouille des blés en

1. Frazer, 33.
2. Frazer, 193.
3. Spieth, 95.
4. Frazer, 190.
5. Frazer, 192.
6. Frazer, *loc. cit.*
7. Cf. *supr.*, p. 313, le cas du magicien baganda.

sacrifiant un chien roux au commencement du printemps, le jour des Robigalia [1].

Les Akikuyu de l'Afrique orientale sont passibles de mort quand ils ont commis le crime d'inceste ; mais le coupable, par un acte qu'on nous dit très grossier, — il aurait été plus exact et non moins décent de l'appeler par son nom, — transfère son péché à une chèvre qu'on tue à sa place [2]. Simple rite d'élimination, où l'on aurait tort de trouver un sacrifice expiatoire.

Le transfert du mal peut se faire aussi bien sur des hommes, et même quand il s'agit du mal des bêtes. Dans le Pundjab, un remède contre les épizooties consiste à louer un homme d'une certaine caste ; on lui fait tourner le dos au village, on le marque avec une faucille chauffée au rouge, et il s'en va dans la jungle, emportant avec lui la maladie [3]. Chez les Oraons, l'on prend simplement le pâtre du troupeau malade, on lui pend au cou la cloche de bois d'une des vaches, on lui administre des coups de bâton et on le conduit jusqu'à un carrefour où l'on dépose cloche et bâtons ; sans doute imagine-t-on y déposer aussi la maladie [4].

Mais c'est surtout de ses propres maux que l'homme aime à se décharger sur son semblable. Chez les Cinghalais, quand un homme est dangereusement malade et que les médecins n'y peuvent plus rien, on fait venir un danseur de diable, qui, faisant des offrandes aux démons et dansant avec les masques appropriés à chacun d'eux, les retire l'un après l'autre du corps du malade et les introduit dans le sien ; il s'étend ensuite dans un cercueil, fait le mort, et on l'emporte hors du village, en lieu découvert. Laissé à lui-même, il ne tarde pas à reprendre ses sens et à venir réclamer ses honoraires [5].

Dans les grandes occasions, les péchés du rajah de Manipour étaient transférés à un autre individu, généralement un criminel, que l'on grâciait à cet effet : le rajah et sa femme, richement vêtus, prenaient un bain en public ; l'homme, couché sous la baignoire, recevait l'eau de leur bain, et leurs péchés avec l'eau ; il prenait aussi leurs habits quand le couple royal sortait du bain, et on leur en donnait de nouveaux [6]. Au fond, le rôle de ce personnage était le même que celui de l'officier préposé au champ impérial dans la Chine ancienne [7]. Du

1. *Supr.*, p. 248.
2. Frazer, 32. Comparer le procédé par lequel sort de consécration le pêcheur de baleine à Madagascar, *supr.*, p. 41.
3. Frazer, 196.
4. Frazer, *loc. cit.*
5. Frazer, 38.
6. Frazer, 39.
7. *Supr.*, p. 311.

reste, il y avait régulièrement, en ce même pays de Manipour, un homme choisi pour un an et qui donnait son nom à l'année; il était censé retirer sur lui tous les maux qui menaçaient le rajah et le royaume, et l'on s'en prenait à lui s'il arrivait quelque calamité, parce que sans doute il s'était mal acquitté de sa fonction [1]. Ailleurs c'étaient des brahmanes qui prenaient sur eux, moyennant récompense, les péchés des rajah mourants ou morts. Ainsi, en 1801, une partie des ossements du rajah défunt de Tanjore et des deux femmes qui avaient été brûlées avec lui fut pulvérisée et mélangée avec du riz bouilli que mangèrent douze brahmanes, payés pour ce service, les péchés des morts passant ainsi dans le corps des brahmanes [2]. On doit supposer que les brahmanes, à raison de leur caractère sacré, n'en souffraient pas trop. L'industrie des mangeurs de péchés n'a pas existé que dans l'Inde, et l'on en a signalé des traces en Grande-Bretagne [3].

A Siam, pour chasser les mauvaises influences de l'air et des esprits, on prenait, certain jour de l'année, une femme perdue; on la promenait en litière par les rues au son des flûtes et des hautbois, la population l'insultait et lui jetait de la boue; pour finir, après l'avoir portée par toute la ville, on la déposait hors des remparts sur un fumier ou une haie d'épines, avec défense de jamais rentrer [4].

Le souci d'éliminer le péché ou le mal peut suggérer d'éliminer par la mort celui qui les porte. A Onitsha sur le Niger, deux victimes humaines emportaient avec elles tous les ans les péchés du pays ; on les achetait par souscription, et ceux qui dans le cours de l'année avaient commis quelque gros péché, tel qu'incendie, adultère, vol, contribuaient davantage ; on se procurait avec cet argent deux personnes de mauvaise santé, — ainsi qualifiées pour leur emploi, — « dont l'une était sacrifiée pour le territoire et l'autre pour la rivière ». La victime était traînée par terre sans pitié, et l'on criait : « Crime ! crime ! » Un homme du bourg voisin était payé pour l'exécution [5]. Comme il n'est point question de dieux ni de rachat, ce double sacrifice peut être considéré comme un rite de simple élimination, non comme un sacrifice proprement expiatoire ou de rachat.

1. Frazer, 39. L'auteur risque, à ce propos, touchant l'origine des magistratures éponymes, une hypothèse générale qui ne vaut probablement que pour un nombre de cas limité.

2. Frazer, 44.

3. Voir Frazer, 43.

4. Frazer, 212. On pourrait comparer l'expulsion de Mamurius à Rome le 15 (14?) mars ; mais le témoignage de Lydus, *De mens.* III. 29 ; IV, 36, pourrait bien n'être ni assez sûr ni assez clair pour supporter l'interprétation qu'en donnent Frazer, 229, et d'autres savants. Cf. Eitrem, 379.

5. Frazer, 210-211. Autres cas en Afrique occidentale, 211-212.

Tel paraît avoir été aussi le rite que certains témoignages insuffisamment concordants présentent comme ayant été pratiqué à Marseille pour chasser la peste, ou pour lustration générale de la ville, et qui doit avoir été aussi usité pour l'expulsion annuelle de tous les maux [1]. La coutume ne semble pas avoir été en rapport avec le culte des dieux. On achetait un an d'avance un pauvre diable qui consentait à se vendre pour être grassement nourri et bien traité pendant l'année entière. — Ce trait montre qu'il s'agit d'un sacrifice régulier, non d'une conjuration occasionnelle de la peste ; car, lorsqu'une épidémie sévit, on n'attend pas un an pour la chasser. — L'homme était entretenu aux frais de la cité, gorgé des aliments les plus délicats ; à jour dit, on le couvrait de vêtements sacrés et de feuillage ; on le promenait par la ville au milieu des imprécations universelles, chacun souhaitant que tous les maux de la cité retombassent sur lui ; on le conduisait hors de la ville, où il était tué à coups de pierre. Et l'on peut croire que la forme même du supplice était encore une façon de décharger sur lui toutes les influences malignes et les sorts funestes dont on pouvait être affecté ou menacé [2]. La mention des feuillages inviterait à regarder la victime comme agraire, et le sacrifice a par ailleurs toute chance de correspondre aux Thargélies d'Athènes. La mention des vêtements pourrait même suggérer que la victime incarnait quelque esprit ou divinité de la végétation. Toutefois l'idée dominante du rite, quelle qu'ait été la signification primitive des Thargélies, paraît être celle de l'élimination. Rien n'empêche d'ailleurs qu'à Marseille et à Athènes on n'ait anciennement sacrifié une victime humaine dans les mêmes conditions, ou à peu près, en temps de peste [3] ; mais, dans ce cas, on n'attendait pas un an pour accomplir

1. Servius, *En.* III, 57. « Massilienses, quotiens pestilentia laborabant, unus se ex pauperibus offerebat alendus anno integro publicis sumptibus et purioribus cibis. Hic postea, ornatus verbenis et vestibus sacris, circumducebatur per totam civitatem cum exsecrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis, et sic projiciebatur. Hoc autem in Petronio lectum est. » — Lactantius Placidus, *Theb.* X, 793. « Lustrare civitatem humana hostia gallicus mos est. Nam aliquis de egentissimis proliciebatur praemiis ut se ad hoc venderet. Qui anno toto publicis sumptibus alebatur purioribus cibis, denique certo et solemni die per totam civitatem ductus ex urbe extra pomeria saxis occidebatur a populo. »

2. Cas de pierres ou bâtons jetés contre les mauvais esprits, pour les détruire, Frazer, 17-20, et cas probables ou le jet de pierre est moyen de se décharger soi-même de mauvaise influence, Frazer, 20-24.

3. Cf. Tzetzès, *Chiliad*, V, 736, *ap.* Farnell, IV, 417. D'un sacrifice de ce genre à Abdère on ne sait rien si ce n'est que la victime était lapidée. Ovide, *Ibis*, 469-470. Sur le sacrifice annuel de Leucade, criminel jeté à la mer, mais recueilli en barque et banni, voir Frazer, 254-255, et Farnell, IV, 274-275.

le rite éliminatoire. Au temps de Plutarque, à Chéronée, on se contentait de chasser annuellement la famine en poussant dehors un esclave à coups de verges [1].

II

L'élimination prend le caractère d'une purification dès que l'influence mauvaise que doit écarter le rite éliminatoire est comprise comme une souillure affectant l'individu qu'avait atteint l'influence dont il s'agit. Celui qui est infesté de mauvaise influence est par cela même infecté, et en le délivrant, on le désinfectera, on le purifiera. Toutefois l'idée de contagion funeste ne se confond point avec celle d'impureté. Cette dernière, en effet, ne se réalise et ne se définit pleinement que dans une religion où l'infection disqualifie pour le culte des dieux, rend impur à l'égard de ce culte, qui répugne à toute autre influence que la sienne, c'est-à-dire que celle des dieux qui en sont l'objet, et à laquelle, par conséquent, l'on doit s'offrir complètement libre et dégagé, ce qui est être en état de pureté. La pureté et l'impureté dont il s'agit n'ont donc pas encore une signification proprement morale, intéressant directement ce qui est pour nous la conscience du bien et du mal, mais cette signification est essentiellement rituelle. Tant les sociétés que les individus étant tenus à des actes rituels plus ou moins fréquents, et ne pouvant d'autre part échapper à toute contagion d'impureté, au sens qui vient d'être dit, un régime de purifications personnelles et de lustrations générales devient indispensable pour restaurer perpétuellement l'équilibre toujours compromis des relations entre les hommes et les dieux.

Ce que nous appelons péché se rattache à la catégorie générale des impuretés dans la mesure où toute transgression grave des coutumes établies, des règles de vie sociale qui sont consacrées dans tel milieu, entraîne une infection maléfique de l'individu, lequel se trouve placé par cette transgression même sous l'influence de l'imprécation explicite ou implicite par laquelle sont sanctionnés les interdits qui sont les lois des sociétés primitives. De fautes morales, dont la gravité se proportionne à la malice de l'intention et consiste d'abord en cette intention même, il ne saurait encore être question. On regarde d'autant moins au péché dans la conscience que cette conscience même est plus obscure. Les péchés sont les fautes extérieures, tangibles, visibles, les infractions réelles à la loi, que ces infractions aient

1. Plutarque, *Sympos.* VI, 8. Le rite s'appelait βουλίμου ἐξέλασις.

été ou non consenties. Car le libre arbitre n'est point ici en cause. Il y a un ordre de la cité dont les dieux ont été constitués gardiens. Dès que cet ordre est violé, le violateur, en vertu de l'idée ancienne qui s'attache à l'interdit, est souillé, en tant que maléficié, et les dieux, en vertu de la conception plus récente qui les fait gardiens de la loi, ne sont pas contents. L'homme, s'il ne doit pas être exterminé, a donc besoin d'être à la fois purifié et réhabilité. Alors le rite d'élimination, qui originairement ne servait qu'à le dégager de la mauvaise influence sous laquelle il était tombé par accident ou par son fait, s'interprétera en rite de purification, puisque ce rite le lavera de la souillure et le relèvera de l'incapacité religieuse qui en résultait ; en même temps, ou bientôt après, ce rite pourra, si sa forme y convient, s'entendre en manière de réparation, de satisfaction accordée aux dieux dégoûtés ou irrités, et ce sera l'expiation moyennant laquelle le pécheur sera réconcilié avec eux.

Aussi bien est-ce une ligne très flottante et très vague qui sépare, — si tant est qu'il y ait séparation, — l'élimination qui physiquement délivre, de la purification qui religieusement absout, et celle-ci de l'expiation qui moralement réconcilie. Une sorte d'équivoque plane sur tous les termes que l'on est forcé d'employer en cette matière, parce que l'élimination tend à devenir purification, et celle-ci expiation, tandis que d'autre part l'élimination demeure dans la purification et l'expiation. L'équivoque s'accentue sur le thème de l'expiation, parce que, la notion morale de la faute commençant à se faire jour, l'on en vient à considérer comme expiables, c'est-à-dire réparables, par les rites matériels de la purification et du sacrifice, ce qui est pour nous le péché proprement dit, à savoir les fautes volontaires, le désordre intérieur de la conscience, désordre qui, en saine logique et en saine morale, ne peut être réparé que dans la conscience même et par son propre travail, autrement dit par le redressement de la volonté condamnant la faute commise, et résolue à l'éviter. L'idée de la satisfaction par le sacrifice, quelque atténuation et quelque raffinement qu'on ait pu y apporter dans certains cultes pour la moraliser, n'est toujours au fond qu'une garantie magique moyennant laquelle une volonté encore mal éclairée, incertaine et vacillante, s'efforce de prendre confiance en la divinité et en elle-même, c'est-à-dire de prendre confiance en la vie pour son avenir moral. L'idée d'un pardon divin, réparateur de notre nature infirme, est un moyen psychique, abstrait du précédent, pour arriver au même résultat.

Une élimination par nettoyage se comprend facilement en purification. Et l'ablution se trouve être en effet la forme la plus commune des purifications rituelles. Mais d'autres recettes peuvent avoir le même

effet, la ventilation, la fumigation, le flambage ; car le vent dissipe la mauvaise odeur et le feu aussi nettoie et purifie. Il y aura donc des purifications à la flamme. D'ailleurs le résultat de toute recette éliminatoire peut être compris en purification, dès que l'influence ou l'esprit maléfique sont compris en influence et esprits d'impureté, contraires et opposés à la sainte pureté de la religion et des dieux, à un état parfait de l'homme, état qui est à la fois la perfection physique de sa santé, et la perfection mystico-morale de son être pour ses relations avec le monde divin.

On a pu voir le sentiment qu'inspirent à l'homme inculte la mort et les morts, et comment les funérailles, le deuil, le soin des morts sont originairemement et pour une bonne part les moyens conçus pour soustraire les vivants à l'influence dangereuse des morts, comment cette influence des morts, le contact des cadavres et des tombeaux ont été souvent compris en impureté, les anciens rites pour combattre et éliminer cette influence étant compris de même en rites de purification. Il n'est donc pas nécessaire d'insister ici sur ce point. Mais il convient de remarquer que les rites de purification pour un meurtre, la purification d'une armée après un combat, sont fondés sur le même principe que les pratiques funéraires et qu'elles n'ont fait qu'en intensifier l'application. Le meurtrier était plus exposé que tout autre à la malveillance du mort, puisqu'il était la cause de son trépas ; il avait besoin plus que tout autre de précautions pour échapper à la vengeance du défunt. Le mort était à sa poursuite pour la vengeance, et la mort à ses trousses. Rien d'étonnant à ce qu'il ait été considéré comme infecté du mort et de la mort, et comme étant d'un voisinage particulièrement dangereux. Autant dire qu'il était apte à réaliser le maximum d'impureté, surtout si le meurtre avait été accompli en violation du droit de la famille ou de la cité. Alors il avait contre lui et les morts et les dieux, et c'était affaire importante que celle de sa purification, quand il lui était loisible de se purifier et que la communauté ne se hâtait pas de se purifier elle-même en l'exterminant.

Le rituel de la purification pour meurtre a été particulièrement développé dans l'antiquité hellénique. Il s'appliquait indistinctement au meurtre volontaire et au meurtre involontaire, parce que ce n'est pas l'intention qu'on a considéré d'abord mais le fait brutal du meurtre avec toutes les conséquences que comporte la colère du mort contre celui qui l'a tué et contre ceux qui l'ont laissé tuer ou qui ne l'ont pas vengé. De là vient que la purification du meurtrier ne pouvait s'accomplir dans le lieu où le meurtre avait été commis : en sorte que le meurtrier d'un parent ou d'un concitoyen était aussi un

banni; il ne pouvait échapper autrement à la vengeance du mort ni à celle des vivants; mais, à distance, l'influence du mort pouvait être conjurée et écartée, la purification était possible. C'était même chose impie et cruelle que de la refuser au meurtrier fugitif. Les dieux ont donné l'exemple à suivre en pareil cas : Apollon a purifié Oreste, et il s'était purifié lui-même loin de Delphes après avoir tué le Python.

Aux temps classiques, la coutume d'Athènes fait la distinction, imposée par une justice tant soit peu rationnelle, entre les meurtres volontaires et les meurtres involontaires, et parmi les premiers entre ceux que l'on considère comme inexcusables et ceux que l'on regarde comme légitimes [1]. Pour ces derniers, et quand les juges absolvent le meurtrier, la purification n'est pas nécessaire. Pour les meurtres inexcusables la purification n'est pas admise, et le meurtrier condamné par l'aréopage est mis à mort pour la satisfaction des Euménides et l'expiation de la cité. C'est la mort même du coupable qui purifie la société dont il fait partie, et, au lieu de le dégager de l'influence funeste qu'il a déchaînée, la société concentre en lui la malédiction pour s'en dégager elle-même. La purification reste en vigueur pour les meurtres involontaires. Mais l'homme inculpé de meurtre ne peut, avant son jugement, mettre le pied dans un lieu sacré, nul ne doit le toucher, et son affaire ne doit pas être jugée en lieu clos, mais en plein air. Curieuse combinaison du droit nouveau et de l'antique superstition. Le meurtrier resté impur et dangereux s'il n'est absous par la loi ou par le juge ; la sentence qui l'absout le purifie ; si elle le condamne, son supplice est une expiation aux Euménides pour le meurtre et une purification de la ville ; tant que sa cause n'est pas jugée, le mort et la mort volent autour de lui, l'enveloppant d'une atmosphère de terreur ; les juges ne s'enfermeraient pas avec lui dans une chambre. Et la vieille discipline des purifications reste en pleine vigueur pour les meurtres involontaires, que la loi ne peut pas considérer comme des crimes et qu'elle ne veut pas condamner, mais qui ne laissent pas d'infecter, de contaminer celui qui les a commis.

Les rites de la purification pour meurtre sont détaillés dans le récit de la purification de Jason et de Médée par Circé après le meurtre d'Apsyrtos [2]. Les meurtriers se présentent sans mot dire, vont se placer sur le foyer, se cachant la face, témoignant seulement par leur attitude qu'ils ont besoin d'être purifiés. Circé condescend à

1. Cf. Stengel, *Griech. Kultusalt.* 141.
2. Apollonius de Rhodes, *Argonaut.* IV, 690-717.

leur sollicitation muette ; elle tue un cochon de lait et elle fait couler le sang sur les mains des meurtriers, qu'elle lave ensuite avec de l'eau en invoquant Zeus Purificateur ; puis elle fait jeter cette eau dehors par une nymphe. Elle fait sur le feu des offrandes non sanglantes et des libations sans vin, priant Zeus d'apaiser les Érinyes. Le pourceau, chargé de malédiction, n'est point offert, et sans doute est-il jeté comme les eaux de purification. Il semble que le sang, attirant les esprits[1], résorbe les influences de mort et d'impureté, que l'eau emporte ensuite facilement. Le procédé n'a pas été institué pour inspirer l'horreur du crime, mais pour soustraire le meurtrier aux conséquences de son acte, et plus encore peut-être pour arrêter les fâcheux effets que peut amener partout où il se trouve et sur ceux qu'il rencontre la présence d'un meurtrier non purifié, c'est-à-dire toujours poursuivi par sa victime et sous l'influence de la mort. Il n'avancerait à rien de le tuer lui-même quand on n'a pas qualité pour venger le mort, parce que l'on créerait pour soi par ce nouveau meurtre un nouveau danger. Une fois purifié, le meurtrier peut impunément converser avec les vivants et invoquer les dieux. « Le sang d'une mère, une fois tombé à terre, est difficile à rappeler », dit l'Érinys à Oreste ; à quoi Oreste répond : « Le sang sur ma main s'endort et s'efface, la souillure du parricide est lavée : encore nouvelle, le sang d'un pourceau immolé à l'autel de Phoebos l'a chassée loin de moi. Et le compte serait long de tous ceux que j'ai approchés sans que mon contact leur est nui. Je peux donc maintenant d'une bouche pure invoquer celle (Athéna) qui règne en ce pays[2]. »

Dans *Iphigénie en Tauride*, c'est avec le sang de jeunes agneaux que la prêtresse témoigne vouloir purifier Oreste et Pylade, aussi la statue d'Artémis qu'Oreste a souillée en s'en approchant. Elle se plaint à Thoas qu'il lui ait donné pour le sacrifice deux hommes qui sont impurs, étant chargés de meurtre ; il faut, avant de les employer comme victimes, les purifier dans l'eau de la mer qui « lave toutes les souillures des hommes », par le feu des torches et par le sang des agneaux « qui doit laver la tache du sang ». Les mêmes moyens de purification serviront pour la statue ; et la cérémonie devra s'accomplir en plein air, loin du temple, que Thoas lui-même devra purifier à la torche pendant qu'Iphigénie purifiera les meurtriers et l'image divine au bord de la mer. Sur le passage des étrangers qu'on va purifier, que Thoas se couvre les yeux de son manteau, que tous les habitants s'éloignent, et que nul témoin n'assiste à la cérémonie : toutes ces

1. Cf. Eitrem, 416 ss.
2. Eschyle, *Eumén.* 280-300, trad. Mazon.

précautions doivent être prises pour éviter « la contagion du meurtre [1] ».

La maladie n'était pas moins facile à comprendre en impureté que la contagion de la mort, et on l'a souvent traitée en conséquence. Ici encore les anciennes pratiques éliminatoires de la maladie ont été comprises en purification du malade et même en satisfaction aux dieux. La maladie a été une substance gênante, une vertu nocive, un sort mauvais, un esprit dangereux à éliminer, et les moyens de contrainte et de ruse ont été d'abord employés pour l'écarter, sans exclure toujours les moyens de douceur, par la sollicitation et une sorte de propitiation. Il arrive ainsi que la maladie soit plus ou moins personnifiée ou mise en rapport avec telle cause plus ou moins personnelle, qui frappe et qui guérit, ayant en quelque façon l'administration du mal dont elle a la propriété. De là naissent des cérémonies magico religieuses, passablement fantastiques, où les rites d'élimination se combinent avec les offrandes et les rites de propitiation.

Ce fatras magique, dont il n'est pas autrement facile de débrouiller le chaos, s'est souvent maintenu et quelquefois même développé dans les religions des peuples civilisés, s'y présentant comme un système complexe où la chasse aux esprits se mêle à la propitiation des dieux, sous une idée dominante qui est celle de la purification du malade. Le plus achevé de ces systèmes pourrait bien être celui de la magie babylonienne, digne pendant de son système divinatoire. En effet le rôle de *l'ashipu* ou incantateur babylonien n'est pas moins considérable que celui du *bârû*. Mais de même que celui-ci, opérant d'après les traditions d'une magie divinatoire qui par ses origines est indépendante de tout culte de divinités, se réclame néanmoins des dieux de la lumière, Shamash, dieu-soleil, et Adad, dieu de l'atmosphère et de la foudre, *l'ashipu*, utilisant toutes les recettes d'une vieille magie médicale qui traitait surtout par la violence et l'artifice les esprits des maladies, se recommande des dieux de la science, Éa et Marduk, censés révélateurs de ces recettes salutaires. A l'égard de ces dieux savants, puissants et bons, les esprits auxquels on attribue

1. EURIPIDE, *Iphig:Taur.*, 1153 ss. Le μασχαλισμός, la pratique ancienne des meurtriers qui consistait à couper les extrémités des membres de leurs victimes et à les lier sur elles avec une corde passée autour du cou, croisée sur la poitrine, ramenée sous les aisselles et nouée sans doute derrière le dos, n'est point à considérer (avec STENGEL, 142 ; ROHDE, I, 325) comme une sorte de sacrifice purificatoire. C'est essentiellement un moyen d'immobiliser le mort, de le réduire à l'impuissance, pour qu'il ne poursuive pas celui qui l'a tué. Il ne s'agit pas d'anéantir l'esprit (comme le veut GRUPPE, 903). Comparer le traitement fait aux morts dans certaines tribus australiennes du Queensland, *supr.*, p. 137.

les maladies ne sont que des démons impurs, et la maladie elle-même est comprise en impureté, en possession qui souille le possédé, tout comme dans l'Évangile les esprits des maladies sont qualifiées d'impurs ; et tout comme dans l'Évangile, la possession aussi et l'impureté sont considérées plus ou moins comme une suite du péché. Seulement le péché s'entend dans le sens vague et obscur, peu ou point moral, qui a été exposé plus haut. Un mauvais sort jeté, une malédiction encourue, l'infraction d'un précepte ignoré sont aussi bien péché qu'une négligence volontaire et une action positivement répréhensible. Par l'effet de toutes ces choses l'homme passe des mains bienveillantes de son dieu protecteur au pouvoir des agents du mal, puissances de malheur et de douleur, dont la nature est celle même de l'impureté et du péché [1]. Mais le péché, qui peut être commis sans intention, peut aussi s'effacer sans repentir.

Mis à part les sacrifices de type ordinaire et les invocations aux dieux dont s'accompagnent ces sacrifices, sacrifices et invocations qui ont un caractère impétratoire, en rapport avec le caractère personnel des divinités qu'ils concernent, le rituel de l'*ashipu* a retenu les anciennes recettes, maintenant de purification en même temps que de guérison pour le malade, mais qui continuent d'être des recettes d'élimination par rapport aux esprits des maladies : les savants modernes ont été parfois trop prompts à voir dans ces recettes une expiation proprement dite. Le prêtre-médecin fera brûler sur son réchaud un oignon épluché, ou bien des dattes prises sur le palmier, et il dira que le mal soit épluché, enlevé, brûlé comme l'oignon et les dattes [2]. Ni l'oignon ni les dattes n'ont le caractère d'offrandes ; par un moyen de son art ou par la seule vertu de la formule incantatoire, le magicien y a incorporé la maladie, et maintenant il élimine celle-ci avec l'oignon et les dattes. Il prendra un agneau dont il arrachera les entrailles pour les déposer sur les mains du malade, puis il les enlèvera en disant que l'agneau emporte avec lui la maladie [3]. L'agneau n'est offert à personne, si ce n'est à l'esprit de la maladie en tant que celui-ci y a été attiré ; ce n'est pas du tout une offrande aux dieux à l'égard desquels l'homme est censé pécheur et impur. On a fait grand état d'un texte fragmentaire où il est dit d'un agneau qu'il est donné à la place de l'homme, pour sa vie,

1. Cf. Matth, xii, 43-45 ; Luc, xi, 24-26, passage très curieux sur les agissements des esprits impurs, et qui n'a pas fini d'embarrasser l'exégèse théologique.

2. Voir Zimmern, *Ritualtafeln*, 2 ss. ; Schrank, *Babylonische Sühnriten* (Leipzig, 1908).

3. Texte cité Jastrow, *Religion Bab.* I, 350.

« la tête de l'agneau pour la tête de l'homme, la nuque de l'agneau pour la nuque de l'homme, la poitrine de l'agneau pour la poitrine de l'homme » [1], comme s'il s'agissait d'une substitution de victimes dans un sacrifice adressé aux dieux pour l'expiation du péché. Mais la comparaison d'autres textes écarte l'idée de satisfaction et de victime sacrificielle. L'agneau n'est offert, en tant qu'offrande il y a, qu'aux esprits de la maladie pour qu'ils se fixent dans l'animal et laissent l'homme en paix ; on dérive le mal et l'esprit dans l'agneau, et le rite n'est au fond qu'un rite d'élimination, par transfert du mal ou de l'esprit mauvais. Une recette, dont le texte a été mieux conservé, où l'on se sert d'un pourceau pour attirer les esprits de la maladie [2], ne laisse aucun doute à cet égard : le pourceau tué, le cœur doit être retiré pour être mis au chevet du malade, sans doute pour retirer de sa tête les mauvais esprits ; le sang est répandu auprès du lit pour les en faire descendre ; « partage le pourceau en ses membres », dit le rituel, « et mets-les sur le malade » ; — par où l'on voit le motif de l'énumération des membres dans le cas précédent : c'est que l'extraction des esprits se fait membre par membre en appliquant sur chaque membre de l'homme le membre correspondant de l'animal sacrifié pour sa délivrance ; — « purifie cet homme, rends-le pur avec l'eau bénite de *l'apsû* » — c'est-à-dire l'Océan, où demeure Éa ; en fait il s'agit sans doute du réservoir d'eau pour le service d'un temple, comme on appelait, à Jérusalem, « mer d'airain » [3] la cuve d'eau pour les purifications — « amène-lui le réchaud et la torche », — pour la purification par le feu ; — « dépose, près de la porte fermée, deux fois sept pains cuits sous la cendre », et sans doute encore en offrande aux esprits ; « donne le pourceau comme son substitut, donne la chair pour sa chair, le sang pour son sang, et que (les démons) l'acceptent. Le cœur que tu auras placé à son chevet, donne-le au lieu de son cœur, et qu'il l'acceptent. » La purification par l'eau et le feu n'a guère pu être effectuée qu'après application et enlèvement des membres de la victime, pour achever l'effet de cette opération, chasser définitivement les esprits et effacer les traces de leur passage. En tout cas, l'élimination du mal et la guérison sont comprises en purification du malade, près duquel peut maintenant revenir sa divinité tutélaire. Il est probable que les morceaux des victimes, infectés par les mauvais esprits, n'étaient pas mangés, mais jetés. Dans un cas où l'on se bornait à prendre un roseau proportionné à la taille de l'homme et à

1. Voir la transcription et la traduction de ce texte dans Dhorme, *Religion assyro-babylonienne* (Paris, 1910), 274 (281).
2. Dans Dhorme, 273.
3. I Rois, vii, 23 ; II Rois, xxv, 13.

frotter celui-ci avec le roseau pour y attirer le mal, on brisait ensuite le roseau, sans doute pour dissiper le mal [1]. A l'occasion, des poupées étaient employées pour tirer l'esprit hors du malade ; on avait même parfois la précaution d'en faire des deux sexes, afin d'offrir un mari ou une femme à l'esprit selon qu'il pouvait être mâle ou femelle [2]. Et il n'est aucunement question d'une expiation du péché devant les dieux par le moyen d'une victime qui serait substituée à l'homme pécheur.

Des pratiques semblables se sont maintenues jusque dans le Lévitique, où elles ont également pris le caractère de purifications. Dans le rituel pour la purification du lépreux s'est gardée une curieuse pratique dont le sens primitif a été celui d'un rite d'élimination : c'est le sacrifice des deux passereaux, qui a été décrit dans un des précédents chapitres [3]. La Loi l'a retenue comme partie de la purification rituelle après guérison. Pour cette purification, le prêtre ayant plongé dans l'eau, où a coulé le sang de l'oiseau qu'il a tué, l'oiseau survivant et l'aspersoir fait du bois de cèdre et de l'hysope liés par un cordon de pourpre, par sept fois asperge l'homme, et puis il lâche l'oiseau ; l'homme achève sa purification en lavant ses habits, rasant tout son corps et prenant un bain. Les moineaux ne sont pas victimes pour Iahvé, qui n'est point intéressé directement dans ces opérations. On dirait que les deux oiseaux doivent attirer la maladie, bien que le sang de celui qui est tué serve avec l'eau à la purification de l'homme ; en tout cas, l'oiseau vivant, qui est lâché à la fin, est censé emporter le mal avec lui.

La signification des interdits sexuels a été précédemment indiquée [4]. D'une manière générale ces interdits consacrent l'incompatibilité des relations sexuelles avec l'accomplissement des actes magiques dont est faite la religion des hommes incultes. Que les mêmes interdits atteignent la femme dans ses périodes mensuelles et à l'occasion de l'accouchement, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Ces interdits doivent être fondés sur le même principe : une perte de vertu magique rend la personne inapte à tout acte important de la vie commune, et sa seule présence pourrait en compromettre le succès. Que cette incapacité magique soit ensuite interprétée en impureté rituelle, rien n'est plus naturel ; et que des rites spéciaux servent à éloigner et

1. Dhorme, *loc. cit.*

2. Zimmern, 160-161.

3. Lév. xiv, 1-9 (déjà cité *supr.*, p. 24). Les sacrifices qui sont indiqués ensuite pour la purification du lépreux sont conformes aux types généraux du rituel postexilien, sauf le sacrifice de réparation avec application du sang de la victime au sacrifiant. On reviendra plus loin sur ce trait, à propos de la consécration des prêtres.

4. Cf. *supr.*, p. 40.

dissoudre cette impureté, c'est ce qui est indispensable par le fait de l'impureté une fois admise. Il semble bien qu'ici l'influence funeste sous laquelle se trouvent les personnes censées impures ne résulte pas, comme pour la mort et la maladie, de la poursuite ou de l'intrusion d'un esprit dangereux, venu du dehors, mais de la perte naturelle comprise en influence funeste, et aussi de l'interdit qui en résulte et qui ne laisse pas d'avoir été considéré aussi comme chargé de mauvaise influence. C'est pourquoi, pratiquement, ce dernier genre d'impureté ne se différencie guère des précédents et se traite à peu près de la même manière.

Chez beaucoup de peuples aussi bien qu'en Israël l'acte sexuel a été considéré comme produisant l'impureté, quelle qu'ait été la situation respective des personnes, nulle différence n'étant faite à cet égard entre les rapports des époux et les rapports de personnes non mariées ou extraconjugaux. Mais cette impureté n'était que passagère, et un simple bain suffisait à la faire disparaître [1]. Du reste il est évident que cette impureté ne procède pas plus que les autres d'une considération morale.

La Loi mosaïque interdit pour sept jours la femme à l'occasion de sa période mensuelle [2]. Un sacrifice n'est prescrit que pour le cas de pertes se multipliant irrégulièrement : dans ce cas, l'impureté cessera huit jours après la dernière perte, moyennant le sacrifice de deux tourterelles ou de pigeons, dont l'un est offert en sacrifice pour le péché, c'est à-dire en sacrifice propre de purification, et l'autre en holocauste [3]. Le même sacrifice s'impose après guérison à l'homme atteint de blennorrhée [4]. Et c'est encore le même sacrifice que présentera l'accouchée au terme de son interdit, qui est de quarante jours pour un garçon et quatre-vingts jours pour une fille [5]. La victime de l'holocauste est dans ce cas un agneau, à moins que la femme ne soit pauvre et ne puisse offrir qu'un pigeon.

Cette variante même donne à supposer que l'holocauste n'est point ancien et qu'il a été introduit seulement dans la réglementation post-exilienne des rites de purification. Ce qui est ancien est ce qui constitue encore dans le Lévitique le sacrifice de purification, à savoir le sacrifice du pigeon ou de la tourterelle. Ajoutons que ce rite, comme il apparaîtra plus clairement quand aura été discutée l'origine des

1. Lév. xv, p. 16-18. Cf. Hérodote, I, 198, touchant la coutume des Babyloniens et des Arabes.
2. Lév. xv, 19-24.
3. Lév. xv, 25-30.
4. Lév. xv, 2-15.
5. Lév. xii.

sacrifices israélites dits « péchés », ou pour le péché, n'a pas dû s'accomplir originairement en expiation devant Iahvé dans son temple ni dans les sanctuaires locaux avant la centralisation du culte. Le rite de purification, pris en soi, n'intéresse pas la divinité ; c'est le moyen auquel on recourt pour se mettre en état de participer à son culte ; et c'est d'abord un moyen de sortir de l'état fâcheux et gênant où se trouve l'individu impur, la personne interdite rituellement l'étant en même temps socialement. Si la purification par la colombe ou le pigeon est un rite ancien en Israël,— comme il est probable, l'emploi du pigeon semblant être caractéristique de ces rites de purification, et les sacrifices de pigeons ou de colombes n'ayant dû trouver place parmi les sacrifices de la Loi que par la force de la coutume traditionnelle, — on peut croire que cette purification s'est accomplie d'abord sans ministère de prêtre et par les intéressés, sans qu'il y eût offrande de la victime à Iahvé, l'impureté de la personne étant transmise par le contact à l'oiseau qui était ensuite tué, mais non mangé, à moins qu'il ne fût simplement lâché comme l'oiseau du lépreux.

Chez les anciens Arabes [1], la veuve, au terme d'un deuil prolongé pendant une année, était relevée de son impureté et devenait libre de se remarier quand elle avait frotté contre ses parties sexuelles un oiseau qu'elle jetait à moitié mort aussitôt le rite accompli ; on dit que l'oiseau survivait rarement. Ce doit être par un rite analogue, à la portée de tous, que, dans l'antiquité israélite, la femme accouchée se purifiait, sans être obligée de se rendre à un sanctuaire de Iahvé ni de recourir au ministère d'un prêtre. La purification au sanctuaire et la combinaison avec l'holocauste auront transformé en un sacrifice expiatoire, satisfaction et hommage rendus à Iahvé, l'ancien rite de purification par élimination de l'impureté.

Il y avait aussi chez les Grecs une purification de la mère dix jours après l'accouchement. Dans l'*Électre* d'Euripide, Électre attire chez elle Clytemnestre en lui faisant dire qu'elle a un fils depuis dix jours : « c'est le moment où la mère se purifie » ; et quand Clytemnestre est arrivée, Électre lui demande d'offrir aux dieux en son nom le sacrifice d'usage ; Clytemnestre répond que ce soin appartiendrait à la sage-femme ; Électre dit s'en être passée, et Clytemnestre entre dans la maison où elle trouve la mort [2]. On ignore donc en quoi consistait ce sacrifice, qui ne réclamait certainement pas une grande victime.

1. Wellhausen, *Reste des arab. Heidentums*², 171.
2. Euripide, *Électre*, 1124 ss.

Les Romains avaient une déesse Nundina qui personnifiait le neuvième jour, ou les rites du neuvième jour après la naissance d'un enfant, et ce jour était qualifié « jour de la lustration » ; c'était le neuvième jour pour les garçons et le huitième jour pour les filles ; mais on ne sait pas en quoi consistait la lustration, que Macrobe dit concerner les enfants [1], ni dans quelle mesure elle regardait la mère. Il convient de noter ce que dit Plutarque touchant le sacrifice d'un chien que les Romains font à Genita Mana, comme les Grecs à Hécate, quand se produit une naissance [2]. Le même auteur observe que le chien sert pour les purifications, n'étant consacré à aucune des divinités olympiennes, et que, dans les sacrifices à Hécate, il est à considérer comme une de ces victimes expiatoires par lesquelles on détourne les malheurs. Plutarque, mentionnant à ce propos le rite qui consiste à offrir à Hécate les petits chiens avec lesquels on a essuyé les gens qui ont besoin de se purifier [3], perçoit le caractère primitivement éliminatoire de ces rites. Mais leur signification précise au moment des naissances ne se laisse pas nettement définir. Du moins apparaît il que ce sacrifice de chien n'était pas originairement une offrande à la divinité, mais une conjuration des maux et dangers de mort que traversaient la mère et l'enfant, quelle qu'ait pu être l'image sous laquelle on s'est représenté d'abord ces maux et ces dangers.

III

Si le sacrifice tient une grande place dans les rites de purification individuelle, à plus forte raison doit-on s'attendre à le rencontrer dans les cérémonies de lustration collective, soit occasionnelles soit régulières et périodiques.

A la catégorie des purifications occasionnelles on pourrait jusqu'à un certain point rattacher les destructions en masse accomplies surtout au cours des guerres en vertu d'un interdit solennel accompagné d'imprécations, qui atteint l'ennemi et ses biens pour les anéantir, et qui s'impose d'autre part au vainqueur pour l'empêcher de se les approprier. Par un côté ces exécutions tiennent du sacrifice imprécatoire, étant la réalisation volontaire d'une imprécation, au lieu d'en être seulement la forme magique, comme dans les sacrifices impréca-

1. Macrobe, *Sat.* I, 16-36. « Nundina... a nono die nascentium, qui lustricus dicitur ; est autem dies lustricus quo infantes lustrantur et nomen accipiunt. »
2. Plutarque, *Quaest. rom.*, 52 (68, 111).
3. Rite dit περισκυλακισμός.

toires qui se font à l'occasion des serments, où l'imprécation n'est point réalisée sur les contractants qu'elle concerne éventuellement, mais sur la victime qui les représente ; et d'autre part elles tiennent du sacrifice purificatoire par élimination, en tant que les personnes et les choses vouées à la destruction sont par là même pénétrées d'une influence funeste qui contaminerait le vainqueur s'il ne les détruisait. Quelque chose de cette influence existe naturellement dans l'étranger, surtout ennemi, et dans les choses qui lui appartiennent ; mais d'ordinaire il y aurait moyen de les purifier pour se les approprier. Le vœu imprécatoire les soustrait à l'usage des hommes et les consacre pour le néant. S'ils sont voués aux dieux de la mort, ce n'est pas précisément en manière d'offrande propitiatoire, et si l'imprécation se fait au nom d'un dieu, l'exécution n'a pas non plus le caractère d'un hommage ou d'une oblation adressés à sa majesté, car on ne voudrait pas lui faire fête d'êtres maudits. Ce serait plutôt la puissance même de la divinité qui serait lancée avec l'imprécation contre l'ennemi et intéressée à sa destruction.

L'antiquité israélite a connu ce genre de consécrations, et la légende ancienne montre comment elles étaient comprises et par rapport au dieu national et par rapport à leurs auteurs. Josué, investissant Jéricho, voue les habitants et leurs biens à l'extermination ; les métaux seulement seront réservés pour le trésor de Iahvé ; l'on devra prendre garde de rien s'approprier du butin, parce que celui qui en apporterait quelque partie au camp d'Israël ferait par contamination tomber l'armée entière sous l'interdit et par conséquent sous le mauvais sort. Ayant pris Jéricho, les Israélites massacrent indistinctement hommes et bêtes, et ils brûlent la ville entière avec tout ce qu'elle renfermait, sauf les métaux, qu'ils ont enlevés. Mais un certain Acan avait dérobé un manteau et quelque argent ; il n'en faut pas plus pour que Iahvé s'éloigne d'Israël ; les hommes que Josué envoie ensuite contre Aï sont taillés en pièces. On consulte l'oracle [1], le coupable est découvert, et tout rentre dans l'ordre par l'extermination d'Acan, de sa famille et de tout son avoir [2]. La contagion de l'interdit se dissipe dans le feu. Au fond, la destruction des hommes, des bêtes, des objets mobiliers, des vêtements, des denrées comestibles n'est point comprise comme un sacrifice à Iahvé, qui est censé avoir en horreur comme particulièrement impur tout ce qui est tombé sous l'interdit. Dans un cas semblable [3], Saül est blâmé par Samuel pour avoir soustrait à la destruction le roi des Amalécites et la meilleure partie des troupeaux. Saül

1. Cf. *supr.*, p. 263, n. 2.
2. Jos. VII.
3. I Sam. XV.

s'excuse, pour ce qui regarde le bétail, en disant qu'il avait réservé les animaux les plus gras pour les offrir en sacrifice à Iahvé. C'est évidemment que la destruction générale, tout en s'accomplissant selon la volonté du dieu et en son honneur, n'était ni un hommage direct ni une offrande. Le supplice que Samuel fait ensuite subir à Agag « devant Iahvé » nous apparaît comme un sacrifice humain, puisqu'il a le caractère d'une immolation religieuse ; ce sacrifice n'est toutefois que l'application faite à Agag de la sentence portée contre Amalec tout entier ; c'est un rite d'élimination, comme l'extermination du peuple et du bétail, non un rite d'oblation.

Assez semblable au *chérem* israélite était la *consecratio* des anciens Romains, qui, en tant qu'atteignant les particuliers, avait commencé par n'être pas qu'une simple malédiction, mais avait pu entraîner dans certains cas l'exécution, par exemple dans les lois portées pour combattre les prétentions à la royauté ou les agressions contre les tribuns du peuple, cas où il s'agit de droit public [1]. L'exécution, quand le coupable était précipité du haut de la roche Tarpéienne [2], tenait plus ou moins du sacrifice éliminatoire [3]. Il est vrai que les biens étaient attribués aux dieux et que la vie du condamné leur était donnée. Mais les biens sont vendus, et c'est du produit de la vente que le temple s'enrichit. Le sacrifice de la vie humaine a un caractère tout particulier et n'est pas compris comme une offrande ; l'exécution reste ce que sont les exécutions capitales dans les sociétés primitives, une purification de la société par élimination de l'individu qui la souille de sa seule présence et compromet sa sécurité, comme la présence d'Acan dans le camp d'Israël souillait tout le peuple et le privait du secours divin. La *devotio* que les Romains faisaient d'une armée ennemie ou d'une ville assiégée, *devotio* dans laquelle se comprenait parfois celui qui la prononçait, tient à la fois du *chérem* israélite et du sacrifice votif [4].

1. Wissowa, 388, 427.

2. Cas de Manlius. Tite Live, VI, 20.

3. On a des détails rituels sur la *consecratio bonorum* prononcée par le tribun, dans les temps historiques. Le tribun procédait « capite velato, contione advocata, foculo posito... adhibitoque tibicine, verbis priscis et solemnibus ». Cicéron, *De domo*, 123, 124. On n'y mettait certainement pas moins de cérémonie dans les temps anciens quand il s'agissait de *consecratio capitis* immédiatement suivie d'effet. Cf. Bouché-Leclercq, *art. Devotio,* dans Daremberg-Saglio, II, 114. La *devotio* n'a pas le caractère de peine expiatoire.

4. Cf. *art., Devotio, supr. cit.* ; Wissowa, 384. S'il ne s'agit que de vouer l'ennemi, c'est proprement *consecratio* et l'équivalent du *chérem* israélite ; mais quand le général romain se vouait lui-même ou vouait quelque autre Romain en même temps que l'ennemi, c'est *devotio* ; il y a, en intention, sacrifice votif en ce qui concerne le Romain, pour intéresser les dieux infernaux à l'impréca-

Quand la loi des Douze tables prescrit de mettre à mort en le « pendant à Cérès » celui qui a volé pendant la nuit la moisson d'autrui dans son champ [1], le supplice est une sorte de réparation faite à Cérès par la suppression du coupable ; mais ce n'est pas précisément une compensation pour l'injure commise dans le rapt de la moisson. Pour n'être pas un sacrifice d'oblation, le supplice du malfaiteur ne laisse pas d'être un sacrifice d'expiation par élimination.

L'antique coutume de sacrifier, en l'enterrant vif sur le forum Boarium, un couple ennemi au commencement de la guerre [2], tient du rite imprécatoire, puisque l'on voulait prédéterminer la ruine de la nation ennemie par la destruction du couple qui la représentait ; mais, à raison même de cette représentation, le sacrifice est une consécration effective de cette nation aux dieux infernaux ; et cette consécration, si elle peut s'entendre comme une sorte de propitiation qui s'adresse aux dieux de la mort pour qu'ils ne s'attaquent pas au peuple romain, ne laisse pas d'être le sacrifice éliminatoire d'une race doublement impure, et comme étrangère et comme tombant sous l'anathème destructeur.

Simplement éliminatoire était le sacrifice de la vestale incestueuse. Car c'était un véritable sacrifice, qui s'accomplissait dans les mêmes conditions que le précédent [3], bien que non dans le même lieu : ressemblance qui ne laisse aucun doute sur la parenté des deux rites et l'analogie de leur signification [4]. Le sacrifice de guerre s'accompa-

tion portée contre l'ennemi, à moins que ce n'ait été aussi bien afin de fortifier celle-ci et de la réaliser plus efficacement. La formule de la *devotio* est une incantation imprécatoire. L'intention ressort de la conclusión du *carmen* cité Tite Live, VIII, 9 : « Ita pro republica, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium legiones auxiliaque hostium mecum dis manibus Tellurique devoveo. » Le général disait la formule, après le pontife, *capite velato*, comme pour le sacrifice, et le pied sur un javelot qui sans doute représentait Mars ; car Tite Live (*ibid.* 10) dit : « Telo, super quod stans consul precatus est, hostem potiri fas non est ; si potiatur, Marti suovetaurilibus piaculum fieri ». Cf. *supr.* pp. 301, 330. Le sacrifiec étant censé acquis par la vertu de la formule, le *devotus* qui ne mourait pas dans le combat pour le succès duquel il s'était ou avait été voué, était censé mort, on procédait même au simulacre de son enterrement, et il était frappé d'incapacité religieuse (Tite Live, *loc. cit.*). Il est évident que toutes ces pratiques ont été conçues dans une atmosphère de magie.

1. « Suspensumque Cereri necari jubebant. » Pline, *N. H.* XVIII, 12. Il est impossible de voir là (avec Wissowa, 389) un simple châtiment, sous prétexte que l'ancienne religion romaine aurait ignoré le sacrifice humain, et qu'un criminel, étant impur, ne saurait être offert aux dieux.

2. Cf. Pline, *N. H.*, XXVIII, 3 ; *supr. cit.*, p. 112, n. 5.

3. Voir Plutarque, *Numa*, 10.

4. Cf. Tite Live, XXII, 57.

gnait d'une exécration de l'ennemi, puisque Pline [1] loue l'efficacité, démontrée par huit cents ans de victoires, de la formule qui se récitait à cette occasion. Celui de la vestale est expiatoire dans le sens large du mot. C'est une punition de la coupable, mais c'est surtout un moyen de faire disparaître une personne dont l'existence maintenant est d'autant plus dangereuse pour la communauté que cette personne exerçait une fonction sacrée d'intérêt public. Le feu sacré de la cité est quelque chose comme la manifestation et la condition de sa vie. D'autre part, la virginité de la vestale est la condition requise pour la valeur mystique de son service autour du feu sacré ; c'est pourquoi la vestale impure devient un danger public ; ce n'est assurément point en manière de présent qu'on l'envoie aux divinités infernales ; c'est avant tout pour débarrasser Rome de l'être souillé qui met en péril l'État romain.

Jamais la ville ne prenait un aspect plus lugubre que pour ces exécutions. La coupable était transportée au « champ du crime [2] », près de la porte Colline, dans une litière étroitement fermée, au milieu du silence universel ; sur le lieu du supplice, les licteurs déliaient les courroies de la litière ; le grand pontife récitait certaines prières secrètes, levait les mains au ciel, sans doute pour prendre les dieux à témoins, tirait de la litière la coupable qui était entièrement voilée, la plaçait sur l'échelle qui menait au fond du caveau où on allait l'emmurer, puis les prêtres se retiraient. Le personnel auxiliaire remontait l'échelle et comblait l'ouverture du caveau jusqu'au niveau du sol. Il y avait dans le caveau un lit, une lampe allumée et quelques provisions ; personne sacrée, malgré son crime, la vestale n'était point tuée, et l'on affectait même de ne vouloir pas la faire mourir de faim ; on l'envoyait dans le monde infernal ; c'était une élimination de l'impureté, sans violence exercée sur la personne impure. La faute de la vestale était regardée comme un « prodige » [3] terrifiant dont on conjurait les conséquences en supprimant le délit avec la coupable. Le complice de l'inceste était traité autrement : dans un des cas mentionné par Tite Live [4], le séducteur de la vestale est battu de verges par le pontife jusqu'à ce que mort s'ensuive. L'exécution ne laisse pas d'avoir un caractère religieux, puisqu'elle s'accomplit par les mains du pontife, mais elle affecte plutôt la forme d'un châtiment que celle d'un sacrifice.

Le supplice de la vestale coupable était à sa manière une « procu-

1. *Loc. cit.*
2. *Campus sceleratus.*
3. Cf. Tite Live, *loc cit.*
4. *Loc. cit.*

ration de prodige ». Tous les événements qui étaient regardés comme présageant un malheur public donnaient lieu à quelque conjuration du mal ainsi annoncé ; les rites variaient selon la nature du présage et l'importance qui s'y attachait, et ils pouvaient s'emprunter à la tradition romaine ou à celle des cultes helléniques. Un moyen bien romain consistait à répéter ainsi occasionnellement [1] le rite annuel de la purification de la ville (*amburbium*) ; et l'on voit de même les frères Arvales répéter [2] à l'occasion d'un prodige survenu dans le bois sacré de Deâ Dia leur rite annuel de lustration des moissons. Ce doit être en vertu du principe qui fait recommencer avec une nouvelle victime et par manière de réparation le sacrifice qui a paru n'être point agréé de la divinité destinataire [3], mais c'est aussi et d'abord parce que ce rite est destiné à écarter de la ville toute mauvaise influence. Surtout dans les cas très graves, quand il y avait consultation des haruspices ou des livres Sibyllins, la « procuration » pouvait comporter des moyens extraordinaires de propitiation, par exemple l'introduction officielle de nouveaux cultes [4], et non seulement des rites et sacrifices lustratoires. Les funérailles rituelles de la foudre [5], quand elle a touché terre en un lieu public, et l'attribution d'un tombeau perpétuel, avec sacrifice de brebis, sont une des particularités les plus curieuses du rituel romain, mais cette « procuration » n'est pas non plus un rite de purification, la foudre y étant simplement traitée comme une personne défunte.

Venons aux sacrifices proprement dits de lustration collective.

Hérodote raconte que, l'armée de Xerxès étant sur le point de quitter Sardes pour prendre le chemin d'Abydos et passer en Europe, le Lydien Pythios demanda au grand roi de laisser auprès de lui l'aîné de ses cinq fils, et que Xerxès irrité donna ordre aux hommes qui étaient qualifiés pour de semblables exécutions de prendre le fils de Pythios, de fendre en deux son corps, de placer une moitié à droite de la route et l'autre à gauche, pour que l'armée entière défilât entre les deux parties du cadavre [6]. On ne doit pas voir là qu'un acte de cruauté et un caprice sanglant du despote. Il y a certainement un rite de sacrifice et une lustration de l'armée, qui, passant entre les deux moitiés, est censée laisser derrière elle, attachées aux débris

1. En *lustratio urbis*. Wissowa, 391.
2. En *lustrum missum*. Wissowa, *loc. cit.*
3. Wissowa, 415. La seconde victime est dite *hostia succidanea*.
4. Cf. Wissowa, 540.
5. *Fulgur conditum*. Voir Wissowa, 122, et Fougères, art. *Fulmen*, dans Daremberg-Saglio, II, 1355.
6. Hérodote, VII, 39-40.

de la victime, toutes les impuretés, mauvaises influences et malchances qu'elle pouvait porter avec elle. Rite de passage, mais qui ne marque pas simplement la transition du repos à la marche, de la préparation à la guerre, et qui est avant tout un procédé efficace de lustration, de purification. Le cas est le même que celui d'individus que l'on fait passer dans une étroite ouverture, par exemple un arbre fendu [1], pour les guérir d'une maladie, et l'efficacité du rite n'est pas orientée de la même façon que dans les sacrifices de serment où l'on se place entre les morceaux de la victime pour se mettre sous l'influence de l'imprécation.

Chez les Béotiens, dit Plutarque, il y a une cérémonie d'expiation publique qui consiste à passer entre les moitiés d'un chien coupé en deux [2]. Sauf l'emploi de victime animale, c'est le rite pratiqué par Xerxès pour la lustration de son armée. Plutarque paraît d'ailleurs viser une purification annuelle qui se pratiquait à époque fixe. Ainsi en était-il de la lustration annuelle de l'armée macédonienne, à la fête des Xanthica, en avril. Mais il est probable que le rite se répétait avant les expéditions guerrières. Il est ainsi décrit par Tite Live : « On coupe une chienne en deux, puis on place à droite du chemin la partie antérieure avec la tête, à gauche la partie postérieure avec les entrailles ; les troupes sous les armes défilent entre les deux moitiés de la victime [3]. » L'armée se partageait ensuite en deux corps pour un simulacre de combat. Les sacrifices de jeunes chiens que les éphèbes spartiates avaient accoutumé de faire à Ényalios avant de se livrer à leurs exercices de lutte avaient probablement la même signification. Chacune des deux équipes entre lesquelles ils se partageaient sacrifiait pendant la nuit un petit chien en le découpant en morceaux [4] : ce n'est pas le rite d'une oblation alimentaire, et le rapport avec Ényalios tient à la circonstance du combat.

A Rome la lustration de l'armée consistait essentiellement dans le

1. Ainsi chez les Baganda. Roscoe, 343. Le rite décrit par Hérodote s'est perpétué en Perse : voir Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, III, 554, le cas des sœurs de l'évêque de Séleucie-Ctésiphon, qui, dans la persécution de Sapor II, en 342, furent accusées de maléfice envers la reine malade, et coupées en deux pour que la reine passât entre les morceaux ; pour les temps modernes, Gobineau, *Histoire des Perses* (1870), II, 194-195, moutons coupés en deux entre les morceaux desquels un voyageur passe pour conjurer la mauvaise chance.

2. Plutarque, *Qu. rom.*, 111.

3. Tite Live, XL, 6.

4. Plutarque, *loc. cit.* ; Pausanias, III, 14,9. On peut voir aussi dans Pausanias que chacune des deux équipes était pourvue d'un verrat ; on mettait aux prises les deux porcs, et l'issue de leur duel présageait celle du combat entre les jeunes gens. Cf. *supr.*, p. 264.

rite ordinaire des lustrations collectives [1] : on promenait trois fois autour de l'armée les trois victimes du sacrifice, verrat, bélier, taureau, qui recueillaient ainsi l'impureté tout en créant autour de l'armée un cercle protecteur. Le sacrifice concernait Mars et se pratiquait lorsqu'on passait la frontière, ou bien avant le combat. Si l'impureté et le malheur étaient censés concentrés dans les victimes, l'acte de l'immolation suffisait sans doute à les dissiper, car les victimes de ce sacrifice, qui était le grand rite de lustration romaine, pratiqué aussi bien pour la lustration du peuple tous les cinq ans, après le recensement, pour la lustration annuelle de la ville au commencement de février, pour la lustration du territoire romain en mai, pour les lustrations des bourgs et celle des champs des particuliers, qui avaient lieu aux mêmes époques, et pour les lustrations extraordinaires en « procuration de prodige », fournissaient matière d'oblation et même à ce qu'il semble, au moins en certaines occasions, de repas religieux [2], comme les sacrifices ordinaires.

Le rite de lustration pour les vaisseaux était quelque peu différent. Quand Octave fit procéder à la lustration de la flotte qui devait combattre contre Sextus Pompée, on dressa des autels sur le bord de la mer, les vaisseaux étant rangés en face et les équipages gardant un profond silence. Les prêtres prirent les entrailles (*exta*) des victimes et, montant dans des barques, firent trois fois le tour des navires ; les principaux chefs étaient avec eux, priant les dieux de retirer sur les victimes tous les maux dont la flotte pouvait être menacée ; ensuite les prêtres jetèrent à la mer une partie des entrailles, qu'on pourrait supposer précipitées pour emporter le malheur, et ils brûlèrent le reste sur les autels [3]. Il est plus probable néanmoins que les morceaux jetés à l'eau sont une offrande aux dieux de la mer, comme il était d'usage, avant une expédition maritime, d'en donner en jetant à la mer les exta, sans les faire cuire [4].

Lorsque les Bechuana reviennent d'une expédition guerrière, ils se purifient en se frottant avec le contenu de la panse d'un taureau. Un taureau est sacrifié aussi avant le départ, et l'on nous dit que le contenu de la panse est emporté en talisman de victoire [5]. Peut-être a-t-il

1. Wissowa, 142, 390.

2. Il est dit par exemple, des Arvales, à propos d'un sacrifice expiatoire : « Porcilias piaculares epulati sunt et sanguem. » Wissowa, 419, n. 8.

3. Appien, *B. c.* V, 96.

4. Cf. Tite Live, XXIX, 27,5 ; Virgile, *En.* V. 237 ; Cicéron, *De nat. deor.* III, 51.

5. Hartland, art. *Bantu*, dans Hastings, II, 356. Cf. *supr.*, p. 285, ce qui a été dit des rites d'alliance chez le même peuple.

déjà en cette occasion une vertu purifiante et préservatrice de malchance.

En Ouganda la purification de l'armée, au retour d'une expédition contre les Banyoro, affectait parfois la forme d'un grand sacrifice expiatoire, ou plutôt éliminatoire ; car le rite n'avait rapport à aucun dieu. On choisissait dans le butin une femme, une vache, une chèvre, une poule, et on les renvoyait sous bonne garde à la frontière, jusqu'en territoire ennemi ; là on leur brisait les membres pour qu'elles ne pussent rentrer en Ouganda et qu'elles mourussent sur place. On avait commencé par attacher à ces victimes les touffes d'herbes avec lesquelles on avait essuyé hommes et bêtes dans le camp des Baganda [1]. Le mal étant ainsi retiré de ceux-ci et renvoyé aux Banyoro, les Baganda pouvaient rentrer dans la capitale et dans leurs foyers. Le même rite s'accomplissait pour la sortie de deuil du roi après son avènement et les funérailles de son prédécesseur ; aussi quand le roi était averti par les dieux que les Banyoro avaient exécuté des rites magiques pour lancer des maladies sur l'Ouganda : les victimes envoyées chez eux leur rapportaient la peste dont ils avaient voulu gratifier les Baganda [2].

Tous les ans à Tanagra, à jour donné, le plus beau jeune homme de la ville promenait sur ses épaules autour de la cité un jeune bélier, qui sans doute était ensuite immolé et enterré ou jeté, suivant la coutume hellénique pour ces sortes de sacrifices. On racontait que jadis la ville avait été ainsi délivrée d'une peste par Hermès en personne, et que la cérémonie était commémorative de ce bienfait [3]. C'est, au contraire, le mythe qui veut, après coup, expliquer le rite dont l'objet primitif était, en effet, d'écarter de la ville toute maladie et impureté.

Athènes gardait le souvenir d'une purification extraordinaire à laquelle on avait eu recours pour conjurer une grande peste [4]. Cette épidémie était survenue quelque temps après le meurtre sacrilège des Kylonides, que les Alkméonides avaient massacrés au pied des autels. La Crète étant renommée pour la vertu de ses anciens cultes, les Athéniens envoyèrent chercher un conjurateur en Crète, et on leur ramena Épiménide. La pythie de Delphes avait ordonné une purification de la ville. Sur les instructions d'Épiménide, on com-

1. Roscoe, 342, 363.
2. Roscoe, 109, 342.
3. Pausanias, IX, 22, 2.
4. Description générale dans Stengel, *Gr. Kult.*, 143-144, et dans Rohde, II, 98-99, avec discussion des témoignages. Mais la question d'historicité n'importe point ici.

mença par bannir les Alkméonides et l'on déterra même ceux dès leurs qui étaient morts depuis le meurtre des Kylonides, afin de transporter leurs ossements hors du territoire. Là était évidemment le foyer de l'infection, et l'on sait qu'un meurtrier ne pouvait être purifié sur le lieu du meurtre. Épiménide vint à l'Aréopage, aux autels des Euménides, où le crime avait été accompli, et il se fit amener des brebis noires et des brebis blanches, celles-ci pour les dieux célestes, celles-là pour les divinités chthoniennes ; on laissa les brebis aller où elles voulaient, et là où elles s'arrêtèrent on prépara des autels où on les sacrifia « aux dieux à qui il appartenait » [1]. Ces sacrifices à des dieux anonymes n'ont pas de quoi surprendre : c'était un moyen de n'oublier personne et de ne pas se tromper d'adresse. La préoccupation des « dieux inconnus » est beaucoup plus ancienne chez les Athéniens que le temps de saint Paul [2]. On s'en était remis à l'instinct divin des victimes ou à la conduite mystérieuse des dieux pour mettre le sacrifice à l'endroit qui convenait, où il y avait une contagion à chasser, une divinité à apaiser. On dit même qu'il y eut sacrifice humain, d'un ou deux jeunes gens qu'on offrit ou qui s'offrirent pour le salut de la ville [3].

Quoi qu'il en soit de la réalité des faits, la tradition qui les rapporte interprète décidément les sacrifices en expiation, en une sorte de rançon offerte aux dieux offensés, pour la compensation et la réparation de la faute commise. L'élimination du mal, mal d'épidémie et mal de péché, qui s'opérait par la destruction des victimes dans lesquelles on les avait voulu concentrer, se complique ici des considérations morales qui naissent du rapport où l'on met crime et maladie, avec les divinités gardiennes de la cité et de ses coutumes. Le sacrifice est comme une reconnaissance de leur droit, de leur autorité de leur pouvoir ; une sorte de privation, de punition que l'on s'impose pour les avoir offensées ; une satisfaction qui est accordée à leur légitime mécontentement, comme si la mort des victimes animales ou humaines, représentatives de la cité coupable et malheureuse, devait compter pour la mort de tous, les dieux y consentant pour laisser à leurs fidèles contrits le droit et la faculté de vivre. Singulier amalgame de magie, de religion et de morale, qui permet de conserver les vieux rites en en corrigeant le sens primitif, trop absurde désormais et grossier, si l'on pouvait et si l'on osait le retenir tel quel et le juger pour ce qu'il

1. Diogène de Laërte, I, 110.
2. Act. xvii, 23.
3. Diogène, *loc. cit.*, parle de deux victimes, dont il donne même les noms. Néanthès de Cyzique (dans Athénée, XIII, 78) ne mentionne qu'un jeune homme, qui se serait offert volontairement.

vaut. Il va sans dire que ces conceptions tardives peuvent différer beaucoup du sens qui s'attacha aux sacrifices dont il s'agit, s'ils ont eu lieu réellement.

Le *fédou* arabe de nos jours est un rite de signification complexe, où l'idée d'élimination se concilie aussi vaille que vaille avec celle de rachat. Chez les Arabes de Moab il s'offre pour conjurer une épidémie survenue ou menaçante, ou bien une maladie sur le troupeau, ou bien la sécheresse, ou seulement le présage d'un malheur. Il peut s'offrir pour une seule personne, mais on le considère comme un acte religieux qui intéresse toute la tribu. Les sacrifices, en cas de fléau ou de péril commun, se font par familles. D'ordinaire on prend une brebis que l'on sacrifie à la face d'Allah, et qu'on divise en deux, suspendant les deux moitiés à deux piquets de bois entre lesquels passent l'un après l'autre tous les membres de la famille, même les petits enfants, qui sont portés par les adultes [1]. On cite un cas récent de sacrifice contre la menace du choléra : chaque famille choisit une victime, la prépara sur place et la distribua aux pauvres après en avoir mangé ; chacun avait pris le sang du sacrifice pour en teindre le devant de sa porte [2].

Ce dernier rite paraît beaucoup moins fréquent que le précédent, qui est le type ordinaire du sacrifice de rachat ; le trait caractéristique est le rite de protection par le sang, qui sans doute contient la vertu du sacrifice pour écarter le mal ; et l'idée de rachat se rattache au simple fait de l'immolation. Dans la forme commune, l'idée de rachat se relie pareillement à l'immolation de la victime, et l'on ne peut pas dire que cette idée soit accessoire, puisqu'elle règle la dénomination du sacrifice. Mais le passage entre les morceaux de la victime est un rite magique d'élimination du mal, qui est censé retenu en arrière, arrêté et repoussé par la vertu du sacrifice, les hommes étant ainsi comme dépouillés et dégagés de l'influence mauvaise qui était à leurs trousses. Les Arabes eux-mêmes disent que « le sang et les morceaux de chair au milieu desquels défile toute la famille chassent le mal ou le *djin* qui voudrait nuire à la tribu », ou bien que « le sacrifice se précipite contre le mal », que celui-ci, s'avançant « comme le vent », rencontre sur sa route le sacrifice plus fort que lui, qu'il est « battu et obligé de reculer » [3]. Le nom du sacrifice n'empêche donc pas que l'idée fondamentale ne soit encore celle d'une efficacité magique, inhérente au sacrifice lui-même pour le détournement du fléau, l'idée de la délivrance et du soulagement des hommes plutôt que celle du

1. Jaussen, 357-359, 362.
2. Jaussen, 361-362.
3. Jaussen, 363.

rachat des vies humaines ou animales par l'immolation d'une victime. Mais la signification propre du rite éliminatoire ne laisse pas d'être un peu effacée, comme il apparaît d'ailleurs en ce que l'on ne se fait pas scrupule, à ce qu'il semble, de manger les morceaux de la victime, dans lesquels sans doute on ne suppose pas que le mal se soit fixé à demeure.

Plus singulier et d'interprétation plus difficile est le rite de conjuration des fléaux que Plutarque dit avoir été pratiqué chez les Perses [1]. Zoroastre, non pas le Zoroastre de l'Avesta, mais un Zoroastre qui n'en était pas encore venu au culte du dieu bon à l'exclusion du dieu mauvais, — avait prescrit deux sortes de sacrifices, les sacrifices communs de prière et d'action de grâces en l'honneur d'Ormazd, et des rites sombres, à l'intention d'Ahriman, pour détourner les maux. Le principal de ces rites consistait à piler dans un mortier une certaine plante appelée omômi [2], c'est-à-dire le haoma, en invoquant Hadès, c'est-à dire Ahriman lui-même, et les ténèbres. On mêlait ensuite au suc de cette plante le sang d'un loup, — bête ahrimanienne, — qu'on avait tué à cet effet ; puis on allait jeter le mélange dans un lieu où le soleil ne pénétrait jamais.

La description est insuffisante pour que l'on puisse apprécier sûrement dans le détail la signification du rite. On ne voit pas que la préparation du haoma pour Ahriman soit un rite éliminatoire ; c'est une sorte de propitiation du dieu infernal ; même le sacrifice du loup semble devoir être interprété dans le même sens, puisque le mélange du sang au haoma doit être pour rendre le breuvage plus digne du dieu auquel il est offert ; une idée de satisfaction ou de rachat peut donc s'attacher à cette libation. Mais il est permis de se demander si le sacrifice du loup n'aurait pas été d'abord purement éliminatoire l'idée d'oblation et de rachat s'y étant introduite après coup. Et le rite final paraît avoir gardé en quelque manière, le caractère d'une élimination, car il semble qu'on ait concentré le mal ou attiré les esprits malfaisants dans la libation pour jeter le tout en lieu ténébreux.

IV

Il était naturel que les rites lustratoires devinssent une forme de protection régulière contre les maux présents ou éventuels. Car les maladies et les autres fléaux naturels ont souvent leurs époques. On

1. Plutarque, *De Is.* 46.

2. Il faut bien se garder de changer la leçon ὄμωμι, transcription du mot *haoma*, en μῶλυ (avec P. de Lagarde et Bernardakis), sous prétexte que le

devait trouver plus expédient de les conjurer sans les attendre. C'est pourquoi des lustrations se rencontrent si fréquemment constituées en rites de saison, ou associées à de tels rites, soit par combinaison de pratiques éliminatoires avec des rites d'efficacité positive, soit par une association d'idées qui a fait attribuer aux mêmes rites un double effet, négatif et positif, par rapport aux maux à écarter et aux biens à promouvoir. Au renouvellement des saisons l'on a été préoccupé de conjurer les maux qui leur étaient propres, et, par les rites mêmes où l'on s'ingéniait à exciter la fécondité de la nature, on conjurait la stérilité de la terre et la famine. A tous les renouveaux, surtout à celui de l'année ou de cycles plus étendus, on était soucieux d'obtenir que les maux de la période écoulée ne se continuassent point dans celle qui allait commencer. De là sont nés les systèmes de rites protecteurs, conjurations, purifications, expiations dont la périodicité régulière se remarque un peu partout.

On a déjà pu voir comment, dans les anciens temps, le Fils du Ciel, à la fin du troisième mois d'hiver, dernier mois de l'année, ordonnait « aux officiers d'accomplir les grands rites pour chasser les émanations pestilentielles, de découper des victimes aux abords des villes », — ce sont ces sacrifices qui chassent les émanations pestilentielles, — « de mener dehors le bœuf d'argile pour reconduire le froid » [1]. Et avec le froid on congédiait la vieille année, avec le bœuf on la brisait, et l'on dissipait les maux qu'elle avait apportés avec elle: Mais aussi à la fin du printemps, l'on ordonnait « des supplications dans la capitale pour chasser les maladies, on déchirait des victimes et l'on en jetait les morceaux devant les neuf portes de la ville » [2] ; au second mois d'automne, le Fils du Ciel faisait encore « les sacrifices propres à chasser les émanations pestilentielles » [3]. Le caractère éliminatoire des sacrifices est sensible dans le découpage des victimes. « On découpe la victime pour éloigner les mauvaises influences », dit un ancien commentateur chinois du *Tchéou li* [4] ; cependant il est parlé de supplications, ce qui montre qu'une certaine idée de rançon et de propitiation n'en est point absente. Quant aux idées de purification et

passage reflèterait les doctrines des mages de Cappadoce et que le nom de la plante *môly* est justement cappadocien. Il s'agit de doctrines et de pratiques anciennes de la Perse ; et le témoignage de Plutarque est, au contraire, précieux à recueillir touchant l'emploi ancien du haoma, non seulement dans le culte d'Ormazd et des dieux célestes, mais dans le culte d'Ahriman. Cf. *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1912, p. 393.

1. *Supr.*, p. 244.
2. Cf. *supr.*, p. 250, n. 10.
3. Cf. *supr.*, p. 252, n. 3.
4. Dans Biot, I, 422.

d'expiation, l'on a plutôt lieu d'en remarquer l'effacement, les Chinois n'ayant point développé la notion de l'impureté ni même celle du péché en tant qu'offense susceptible de réparation et de compensation.

Les grands rites du solstice d'hiver et du solstice d'été [1], dont la signification première et essentielle n'est pas autrement claire, semblent avoir eu un côté conjuratoire. Le *Tchéou li* dit de certains officiers préposés à des régions frontières que, « le jour du solstice d'hiver, ils appellent les esprits supérieurs qui se rapportent au ciel et à l'homme, et le jour du solstice d'été, ceux qui se rapportent à la terre et aux choses, pour détourner par leurs invocations les désastres et les famines qui menacent l'État, les épidémies et les décès qui menacent le peuple [2] ». On ne peut guère douter que les grands sacrifices impériaux qui se célébraient en ces jours-là n'aient été censés produire aussi ce résultat, bien que ce ne fût point leur objet primitif et direct. Il a été observé plus haut que ces sacrifices n'ont pas dû être originairement en rapport avec la distinction des deux principes, mâle et femelle, de l'univers, mais qu'ils concernaient, comme les rites solstitiaux d'autres cultes, la croissance et la décroissance du soleil et des jours.

Une part de purification se rencontre dans le rituel de la fête dite des *Varunapraghasah*, « les nourritures de Varuna », fête de la religion védique, par laquelle s'ouvre la saison des pluies [4], et qui semble être principalement une fête des prémices de l'orge, avec un rite de fécondation des troupeaux et un rite de pluie. L'orge appartient à Varuna, et le mythe raconte que les créatures devinrent d'abord hydropiques pour en avoir mangé [5]. Le rite caractéristique de la fête, l'offrande d'un bélier et d'une brebis fabriqués avec des grains d'orge moulus, conjure ce danger et brise « le lien de Varuna », le péché, — originairement c'était l'interdit qui a d'abord protégé la moisson nouvelle. — Mais on voit ici comment le rite de prémices qui tend à garantir l'usage inoffensif de la moisson, et qui, par conséquent, préserve du mal, peut s'interpréter en rite éliminatoire de tout mal, en purification de tout péché, et se développer dans ce sens. Deux prêtres fabriquent donc les deux images qui viennent d'être dites ; le sacrifiant surcolle de laine le bélier, et sa femme la brebis, en marquant sur l'un des testicules, et sur l'autre des mamelles en

1. *Supr.*, p. 251, n. 4, p. 252, n. 11.
2. *Tcheou li*, XXVII, 37.
3. P. 129, n. 15.
4. HILLEBRANDT, 116-117 ; OLDENBERG, 272-273 ; HUBERT et MAUSS, 97-98.
5. S. LÉVI, *Sacrifice*, 156.

aussi grand nombre que possible, particularité où l'on ne peut guère s'empêcher de voir [1] une intention par rapport à la fécondité des troupeaux. La femme, de son côté, prépare, aussi avec de l'orge, autant de gâteaux en forme d'assiettes qu'il y a de membres dans la famille, plus un, pour celui qui viendrait à naître. Avant que se fasse l'oblation, l'un des prêtres interroge la femme, lui demandant sans phrase avec qui elle pèche. Si elle a été sans reproche, la réponse est facile ; si elle a été infidèle et qu'elle soit gênée pour parler, elle pourra présenter au prêtre autant de brins d'herbe qu'elle a eu d'amants. Sans cet aveu sincère, le malheur atteindrait les siens. Il va sans dire que la question du prêtre est coordonnée à l'élimination du péché, et que l'aveu importe à cette élimination ; mais peut-être l'exige-t-on de la femme en manière de purification préalable pour la mettre en mesure d'accomplir le rite qui lui incombe. C'est elle, en effet, qui, portant sur sa tête dans une corbeille les assiettes de pâte, s'en va au feu de la *dakshina* pour les y jeter, le visage tourné vers l'ouest, en disant : « Le péché quelconque que nous avons commis en nos sens dans le village, dans la forêt, dans la maison, nous le bannissons par ce sacrifice. » Le mari peut s'associer à ce rite par un mot, ou bien en jetant aussi les gâteaux. Ce n'est évidemment pas un honneur pour la femme d'accomplir cette cérémonie : elle est déléguée pour porter les impuretés de la maison, et dans des conditions qui ne relèvent point sa dignité ; on dirait qu'il lui convient d'être chargée des souillures de tous. L'offrande du bélier et celle de la brebis se font, avec d'autres, aux divinités qu'elles concernent, sur les feux des deux *vedi* préparées pour la circonstance. Mais le feu de la *dakshina* n'est pas un feu pour convoyer les offrandes aux divinités ; c'est le feu du sud, région des morts et des démons, et peut-être a-t-il été mis là d'abord pour tenir en respect les mauvais esprits [2]. Dans le cas présent, il ne s'agit pas uniquement d'offrande, et les gâteaux ne sont point donnés à la place des hommes ; ils figurent respectivement ceux-ci, puisqu'ils deviennent le siège de leurs péchés et des maux dont les divers membres de la famille pourraient être menacés. Il n'y a pas vraiment rançon, mais une participation mystique moyennant laquelle péché, impureté, malheur sont dérivés de l'homme dans le gâteau pour être éliminés avec le gâteau dans le feu qui écarte les esprits, et où on leur sert à l'occasion leur pâture.

Les Thargélies d'Athènes semblent avoir été aussi un rite de prémices, et elles étaient en même temps un rite de purification collec-

1. Avec Oldenberg, 377.
2. Oldenberg, 290.
3. Oldenberg, 299.

tive [1]. Il ne paraît aucunement que le rite ait été compris en stricte expiation. La fête avait lieu au mois de thargélion, dénommé lui-même d'après la fête, celle-ci l'étant d'après ce qu'on doit supposer avoir été son rite essentiel, la présentation des premiers fruits et grains dans le *thargélos*. Cette offrande concernait Hélios et les Heures, aussi Apollon à qui peut-être on portait déjà en cette occasion l'*eiresione*, que les enfants, ce jour-là, comme le jour des Pyanopsies, promenaient dans la ville et allaient suspendre aux portes des maisons [2]. Le jour de l'offrande, 7 thargélion, était censé le jour de la naissance du dieu, et cette coïncidence doit être à remarquer. Mais la veille, le 6, avait lieu le sacrifice lustratoire des deux victimes humaines. Le rite de l'*eiresione*, antérieur en Attique au culte d'Apollon, et qui originairement n'était pas une offrande, s'interprétait en conjuration de famine. Le sacrifice des victimes humaines était un rite de purification générale, l'une des deux étant, à ce qu'on dit, pour la purification des hommes, et l'autre pour celle des femmes [3]. Il ne semble pas d'ailleurs que ces gens fussent des criminels qu'on aurait réservés pour le sacrifice, comme c'est le cas, par exemple pour le condamné que l'on sacrifiait aux Cronia de Rhodes [4], où le sacrifice devait avoir aussi un caractère lustratoire, le choix même de la victime invitant à le supposer. C'étaient plutôt des gens de rien, qu'on recrutait pour de semblables occasions, en les nourrissant grassement jusqu'à ce que vint le moment de les employer [5]. La victime qui était pour la purification des hommes portait au cou un collier de figues noires, l'autre portait des figues blanches [6]. Cet attirail a fait supposer que ce rite était en rapport avec la pratique de la caprication [7]. Il témoigne, en tout cas, que les victimes humaines

1. Cf. *supr.*, p. 240.

2. D'après Hésychius, la fête concerne Apollon ; d'après Schol. d'Aristophane, Hélios et les Heures. Textes dans Farnell, IV, 415 ; sur l'*eiresione*, voir le même, IV, 269.

3. Harpocration *s. v.* φαρμακός, et Photius, *Biblioth.*, p. 534, *ap.* Farnell, 416, 417.

4. Porphyre, *De Abst.* II, 54.

5. *Schol. d'Aristophane, Chev.* 1133, *ap.* Farnell, IV, 417. La notice n'est pas à écarter (avec Farnell, IV, 271), bien qu'elle se rattache au texte par un contresens, car elle trouve une confirmation indirecte dans la coutume de Marseille, *supr.*, p. 317, n. 1.

6. Photius, *loc. cit.* On voit au même endroit que les victimes étaient appelées συβάκχοι, mot d'interprétation incertaine.

7. Paton, *The Pharmakoi and the story of the Fall*, dans *Revue archéologique*, janv.-fév. 1907, pp. 51-57. L'auteur, approuvé par S. Reinach, *Cultes*, III, 117-118, conjecture gratuitement que les victimes, — qu'il suppose avoir été un homme et une femme, ce qui n'est pas tout à fait certain, — auraient

font partie du même ensemble rituel que l'*eiresione* et le *thargélos* pour le traitement des premiers fruits. Toutefois leur nom même prouve que leur fonction principale était devenue celle de bouc émissaire, de porte-péché, porte-malheur, récipients de toute impureté, de tout mal, de tout mauvais sort, dont la cité se déchargeait sur eux et qu'elle chassait avec eux. Le mythe, ainsi qu'il a été dit plus haut, racontait que le sacrifice avait été institué pour faire cesser la peste et la famine qui avaient affligé les Athéniens pour le meurtre d'Androgée de Crète [1].

Mythe et rite permettent d'entrevoir comment un sacrifice dont la signification première devait être fort analogue à celle qu'avait à Mexico l'immolation des déesses du grain, avait pu se transformer en une cérémonie de purification nationale. Le rite était pour la meilleure utilisation des produits de la terre et conséquemment pour conjuration de famine. Il était donc, dès l'origine, pour écarter le mal. Quand on cessa de pouvoir comprendre son objet direct, le ménagement des fruits de la terre, l'on retint et on développa sa signification conjuratoire. Le mythe déclara que le sacrifice, — qui avait été d'abord le meurtre du grain ou de son esprit, — était l'expiation d'un meurtre anciennement perpétré, — au fond, de ce meurtre rituel, qu'était le sacrifice même, — et les victimes, qu'on savait bien ne sacrifier point seulement pour la rançon d'un vieux crime, furent censées l'expiation d'Athènes. On ne sait au juste quand le sacrifice cessa d'être en vigueur, et l'on ne voit pas qu'il ait été offert à une divinité particulière. Cette expiation est surtout une purification de la ville et une conjuration des maux qui pourraient l'atteindre.

Ce que les Thargélies étaient pour la cité, les Kallyntéries, le 19, et les Plyntéries, le 25 du même mois de thargélion, l'étaient pour Athéna et son temple, et cette purification du temple est aussi en rapport avec un rite de prémices, le rite de l'arréphorie, qui est peut-être un doublet ou un complément des Thargélies, avec un mythe de mort qui éveille également l'idée d'un ancien sacrifice humain. Les Kallyntéries semblent avoir eu un caractère pratique de nettoyage. Les Plynté-

été d'abord simplement battues, en rite de fécondation, comme Hipponax dit que le pharmakos était battu sur les parties génitales, avec des branches de figuier et des scilles (voir dans Harrison, 98, les citations d'Hipponax faites par Tzetzès, et cf. Farnell, IV, 271-272), puis que les victimes auraient été chassées quand le rite fut compris en expiation. Le sacrifice des victimes agraires est la chose la plus ordinaire qui soit, et l'on a pu voir que le bœuf du printemps en Chine était bien battu et brisé. Le rapport que Paton a voulu établir entre le premier couple dans Gen. III et les victimes des Thargélies, à cause de la ceinture de feuilles de figuier, semble purement artificiel.

1. Photius, *loc. cit.* (Cf. *supr.* p. 240.)

ries étaient une solennité lustratoire : jour triste et néfaste où toutes les affaires publiques étaient suspendues. La statue d'Athéna Polias, dépouillée de ses habits et ornements, mais soigneusement enveloppée d'un voile, était portée au Phaléron pour être baignée dans la mer ; on la ramenait le soir aux flambeaux sur l'Acropole[1]. L'on portait des figues à la procession, ce qui rappelle les Thargélies [2]. Une brebis était immolée à Athéna, mais on ne sait dans quelles conditions [3]. L'on pourrait conjecturer que c'était pour la purification de la statue, et qu'Euripide s'est inspiré du rite des Plyntéries quand il représente Iphigénie s'en allant purifier à la mer la statue d'Artémis taurique et emmenant des agneaux pour cette purification[4]. L'immersion de la statue d'Athéna pourrait être un ancien rite de pluie, mais dans les temps historiques il était compris seulement en rite de purification, et l'on peut voir aussi dans Euripide comment la statue divine pouvait avoir besoin d'un tel rite. La venue d'Oreste dans le temple d'Artémis a projeté sur l'image de la déesse la contagion du meurtre. Ce sont donc les impuretés et les crimes de ses fidèles qui souillent la statue d'Athéna. D'où il suit que la purification du temple et de l'image est encore, en quelque manière, une purification d'Athènes et de l'État athénien [5]. Et si la fête était lugubre, ce qui ne semble pas avoir été le cas des Thargélies, c'est qu'elle restait dominée par l'idée de la mort violente d'une personne sacrée.

Les Plyntéries étaient, disait-on, le jour anniversaire de la mort d'Aglauros, servante ou prêtresse d'Athéna, après le trépas de laquelle le temple de la déesse était resté une année entière sans être nettoyé[6]. Ceci n'est que le mythe du nettoyage. Mais ce que l'on racontait de la mort d'Aglauros est autrement significatif. Aglauros et Pandrosos étaient les deux filles de Cécrops, au service de la déesse, et Athéna leur avait remis la corbeille qui renfermait Érichthonios nouveau-né. Défense leur avait été faite d'ouvrir la corbeille ; mais Aglauros y avait regardé, Érichthonios lui était apparu en serpent, et Aglauros, folle de terreur, s'était précipitée du haut de l'Acropole. Or le mythe de la corbeille est précisément le mythe explicatif de

1. Farnell, I, 262, veut que ce rite se distingue des Plyntéries ; au contraire, Gruppe, 40, n. 10. Textes dans Farnell, I, 383-384.

2. Hésychius, s. v. ἡγητηρία, dans Farnell, *loc. cit.* L'importance du rite résulte du nom attribué à ce gâteau de figues sèches, qui était l'objet d'une « conduite ».

3. Inscription citée par Stengel, 215.

4. *Supr.*, p. 322.

5. On verra plus loin que la purification du temple et de l'autel de Iahvé à Jérusalem avaient la même efficacité.

6. Photius, Lex. s. v. καλλυντήρια, dans Farnell, I, 383.

l'arréphorie [1]. Tous les ans, à une date très rapprochée de celle de Plyntéries [2], si toutefois elle n'y coïncide point exactement, deux jeunes filles, qu'on avait entretenues durant une année auprès du temple d'Athéna Polias, recevaient, pendant la nuit, de la prêtresse d'Athéna, certains objets bien enveloppés qu'elles devaient porter dans une caverne qui était près du sanctuaire d'Aphrodite aux Jardins ; là elles trouvaient un autre paquet, qu'elles rapportaient ; après quoi leur rôle était fini, et on les remplaçait par d'autres jeunes filles qui devaient accomplir le même rite l'année suivante. Il ne paraît pas douteux que le paquet rapporté, probablement pour quelque emploi sacré, ne soit celui qui avait été déposé par les arréphores de l'année précédente. Le paquet de l'arréphorie est la corbeille qu'Athéna avait confiée aux premières arréphores, Aglauros et Pandrosos. Erichthonios personnifie les produits de la terre et l'esprit de la végétation ; c'est pourquoi il apparaît en serpent. La corbeille des arréphores est donc une corbeille de prémices, soit grains et fruits, soit gâteaux préparés en forme de serpent ou de phallus. On les met sous terre pour la même raison qu'on met les petits porcs dans la caverne d'Eubouleus aux Thesmophories. Mais il n'est pas croyable que le mythe d'Aglauros ait été inventé simplement pour effrayer les jeunes arréphores et les empêcher de regarder dans la boîte [3]. Le service de l'Athéna d'Ilion, à laquelle les Locriens envoyaient tous les ans deux jeunes filles qui tenaient là un rôle tout semblable à celui des arréphores d'Athènes, comportait des risques d'immolation [4]. Sans doute, à l'origine, la porteuse de corbeille était-

1. Les deux sont mis en rapport dans PAUSANIAS, I, 27. Sur l'Arréphorie, voir *Les Arréphores d'Athéna*, *art. cit. supr.*, p. 243, n. 3. Aglauros ou Agraulos, « celle qui habite les champs », et Pandrosos, « toute rosée », semblent être originairement des épithètes ou des doubles d'Athéna elle-même ; une troisième sœur, Hersé, double Pandrosos. Ces êtres de mythe sont en rapport avec le cours de la végétation et les rites qui s'y rapportent. Voir les différentes formes du mythe d'Aglauros-Agraulos dans TŒPFFER, art. *Aglauros*, PAULY-WISSOWA, I, 826-829.

2. *Etym. M.* 149, 13 (*ap.* STENGEL, 215), indique le mois de skirophorion, mais la description est plus que vague et les seules données précises sur le rite athénien de l'Arréphorie sont celles de Pausanias. Il semble d'ailleurs qu'un rapport assez étroit existait entre l'Arréphorie et les Skirophories. Cf. *supr.*, 243, n. 3, et l'art. *Arréphores d'Athéna*, 387.

3. Hypothèse de HARRISON, 133.

4. FARNELL, I, 261, avec référence (p. 383) à *Schol. Tzetz. Lycophron*, 1141. Sujet repris et renouvelé par AD. REINACH, *L'origine de deux légendes homériques*, dans *Revue de l'histoire des religions*, janv.-févr. 1914, à l'occasion de la découverte d'une inscription relative au tribut des jeunes locriennes (vers 230 av. J.-C.). On trouvera, pp. 25-27, la traduction des vers de Lycophron. Cf. F. SARTIAUX, *Troie* (Paris, 1915), 69.

elle, après sa fonction remplie, précipitée du haut de l'Acropole, au lieu d'être rendue comme plus tard à la vie civile. Le souvenir de ce sacrifice continue de planer sur les Plyntéries, dont le caractère de lustration dérivée d'un sacrifice et de rites originairement agraires semble démontré par là.

Les lustrations romaines de la ville, des hommes, des champs, dont nous avons déjà parlé, affectent un type uniforme où l'on ne discerne plus nettement les notions simples du rite agraire et du rite éliminatoire de mal ou d'impureté. Tout s'unifie en un service de propitiation qui a plutôt pour objet de redresser des opérations rituelles inefficaces et d'apaiser la malveillance de divinités irritables que d'effacer des souillures ou de racheter des fautes. L'absence de rites propres pour les sacrifices lustratoires est l'indice du peu de développement qu'ont pris dans la religion des anciens Romains les considérations d'impureté et de péché. L'idée qui paraît être dominante dans le *piaculum* [1] romain n'est pas précisément celle de l'expiation, c'est la réparation, quant à ses conséquences, d'un droit qui a été violé, et, spécialement en matière rituelle, le redressement d'une action sacrée qui s'est trouvée viciée dans son exécution et compromise dans son effet, réparation qui consiste à répéter la même action dans des conditions favorables, qui en garantissent le succès. La lustration conjure un péril, et le *piaculum* corrige une bévue ou un accident. Ainsi le sacrifice de la « victime préliminaire » corrige d'avance les défauts qui pourraient se produire dans l'exécution des grands sacrifices [2]. Pour les crimes envers les hommes et les impiétés envers les dieux, il n'y a pas d'expiation, déclare Cicéron [3]. L'impureté reste une contagion d'influence dangereuse comme au temps où il fallait, quand un citoyen avait été condamné à mort et exécuté, purifier tout le peuple afin que les citoyens pussent reparaître devant les autels des dieux [4].

Le fête des Lupercales était une lustration de la ville; mais le sacrifice que célébraient les luperques paraît avoir été un rite d'initiation à leur confrérie; c'est la course qui était lustratoire; cette course, qui semble avoir été originairement un rite de protection pour les troupeaux, était interprétée en rite de protection contre tous les fléaux qui pouvaient atteindre la cité, maladies des hommes et

1. Cf. Wissowa, 392-393.

2. On appelait *hostiae succidaneae* les victimes de remplacement, « si primis hostiis litatum non erat ». « Eadem autem ratione verbi *praecidaneae* quoque, hostiae dicuntur, quae ante sacrificia sollemnia pridie caeduntur. » Aulu-Gelle IV, 6.

3. Cicéron, *De lég.*, I, 40. Cf. II, 22, « Impius ne audeto placare donis iram deorum ».

4. Denys d'Halicarnasse, V, 57.

des bêtes, stérilité de la terre, des troupeaux et des femmes [1]. Le sens des autres lustrations s'était pareillement élargi sans prendre le caractère spécial de l'expiation. Lorsque Caton décrit le rite de la lustration des champs tel qu'il se pratiquait pour le compte de chaque propriétaire, la formule d'invocation à Mars, que concerne le triple sacrifice du petit porc, de l'agneau et du veau, prie le dieu d'écarter non seulement toutes les maladies et intempéries qui pourraient compromettre les récoltes, mais tous les maux qui pourraient atteindre les bergers et les troupeaux, le propriétaire, sa maison et ses biens ; et il n'en est pas dit mot des offenses que les hommes auraient pu commettre envers la divinité [2].

Si les sacrifices humains dont les Gaulois étaient si prodigues avaient un certain caractère de substitution, ce n'étaient pas pour autant des sacrifices proprement expiatoires [3]. Les sacrifiants pensaient sauver leur propre vie, non racheter leurs péchés, en offrant la vie de leurs semblables à des dieux cruels et jaloux. Les grands sacrifices pentétériques de criminels brûlés dans un manequin d'osier avaient un caractère agraire et lustratoire en même temps. César dit que l'on sacrifiait ainsi des malfaiteurs ; mais il ajoute qu'à défaut de malfaiteurs on prenait des innocents [4]. C'est que le sacrifice, revenant à date fixe, n'avait pas été institué pour l'élimination des criminels, mais pour une autre fin à laquelle pouvait aussi bien contribuer la mort d'individus non coupables. Au dire de Strabon [5], plus considérable était le nombre des hommes ainsi sacrifiés, plus grande était la fécondité de la terre. Diodore [6] dit que « d'autres prémices » étaient jointes aux hommes pour le sacrifice, ce qui doit probablement s'entendre de prémices des troupeaux que possédaient les Gaulois ou qu'ils avaient pris sur l'ennemi. La qualité des victimes n'importe pas plus à l'efficacité principale du sacrifice que dans le rite athénien des Thargélies, et il n'y a pas à dire [7] que l'immolation d'un coupable n'est pas un sacrifice humain, mais une exécution agréable aux dieux. L'évidence est qu'une telle exécution passait aux yeux des

1. Plutarque, *Romulus*, 21 ; Denys d'Halicarnasse, I, 79 ; Ovide, *Fast.* II, 361 ss. Varron, *De lingu. lat.* VI, 34 : « Ego magis arbitror *Februarium* (mensem) a die Februato (appellatum), quod tum februatur populus, id est lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum ».

2. Caton, 141.

3. Cf. *supr.*, pp. 111, 173.

4. César, *De bello gall.* VI, 16, *supr. cit.*, p. 113.

5. Strabon, IV, 198, 117.

6. Diodore, V, 32.

7. Avec S. Reinach, *Le culte de Halae et le druidisme*, 101, *supr. cit.*, p. 110, n. 1.

Gaulois et doit passer aux nôtres pour un véritable sacrifice. Le sacrifice de criminels n'est pas plus un acte de simple justice que le sacrifice des prisonniers de guerre n'est un simple massacre, à mettre au chapitre de la guerre et de ses horreurs : ce n'est pas, à proprement parler, un châtiment, ni seulement une mesure de sécurité publique, c'est l'élimination d'un être impur et néfaste, dangereux à ce titre et tout à fait propre à la fonction de bouc émissaire. La signification agraire du rite des mannequins brûlés, rite qui a survécu dans la tradition populaire au sacrifice sanglant, n'est point douteuse ; celle du sacrifice ne l'est pas davantage. La préférence donnée aux malfaiteurs et aux prisonniers de guerre, quand il s'agit de choisir les victimes, s'explique d'elle-même. Mais, comme on réserve les malfaiteurs pour le sacrifice, l'intention lustratoire doit y être pour quelque chose, et César subordonne ces sacrifices publics au principe qui d'après lui domine tous les sacrifices humains pratiqués par les Gaulois, à savoir que pour apaiser les dieux il faut donner vie d'homme pour vie d'homme. On voit dans quelle mesure il est permis de prononcer à ce sujet le mot d'expiation. Il s'agit d'un sacrifice originairement agraire, devenu conjuratoire de fléaux et finalement satisfaction accordée à des dieux jaloux pour qu'ils fassent croître les moissons et ménagent la vie du peuple.

Les temples de Babylone semblent avoir eu leurs époques de purification régulière, comme les avaient à Rome le sanctuaire de Vesta et à Jérusalem le temple de Iahvé ; et il n'est pas douteux que ces purifications ne fussent en quelque manière celles des hommes, prêtres, princes et peuples, clients des dieux. Un texte récemment publié [1] décrit la purification du sanctuaire particulier de Nabu dans le grand temple de Marduk à Babylone, purification qui semble avoir été préliminaire à celle du temple lui-même. On commence par des aspersions de l'eau du Tigre, de celle de l'Euphrate, attouchement des portes avec de l'huile de cèdre, feu de cyprès et d'un autre bois sur un réchaud d'argent. Le rite principal consistait à frotter [2] le temple avec le cadavre d'un mouton, qu'un prêtre promenait en récitant des incantations ; il allait ensuite jeter le mouton au fleuve [3]. Le

1. Par Dhorme, *Revue d'Assyriologie*, 1911, pp. 41-63.

2. *Ukappar*, « il frottera ». Tel paraît bien être le sens primitif du mot (*kfr*) que l'hébreu entend au sens d'expier. On frottait pour nettoyer, purifier, et l'on en sera venu finalement à l'idée d'expiation, puisque l'homme était réconcilié avec son dieu par la purification. Dhorme, 62. Cette question étymologique a été fort discutée jusqu'à présent. Cf. Driver, art. *Expiation*, dans Hastings, V, 654.

3. Dans un rituel pour purification du roi et de son palais, Zimmern, 122-135, il est parlé d'un agneau que le prêtre (le *mashmashu*, même nom que celui du

grand-prêtre de Marduk ne devait pas voir cette cérémonie sous peine d'être frappé d'impureté. Il sortait quand elle était finie et procédait lui-même, avec les « sages », à la purification du sanctuaire de Marduk; finalement le roi était introduit en présence du dieu et, à genoux, récitait une confession où il protestait n'avoir manqué à ses devoirs ni envers son dieu, ni envers le temple, ni envers Babylone, ni envers ses sujets. On est bien tenté de rattacher ce rituel aux préliminaires de la grande fête du nouvel an.

V

Le système des sacrifices juifs qu'on appelle communément expiatoires, le sacrifice de « péché » (*chattath*), et le sacrifice de « réparation (*asham*), sont coordonnés dans l'économie de la religion dite mosaïque, c'est-à-dire du judaïsme tel qu'il a été constitué sous la Loi à partir des réformes d'Esdras et de Néhémie, à l'idée de sainteté. Le peuple de Iahvé doit être un peuple saint, c'est-à-dire un peuple juste et pieux, mais surtout un peuple pur [1]. Car la sainteté dont il s'agit ne consiste pas uniquement dans la rectitude de la vie morale, mais aussi et d'abord dans une pureté qui n'est pas autre chose qu'une sorte d'hygiène cultuelle, l'exemption de toutes les impuretés qui répugnent avec la participation aux rites sacrés. Les sacrifices de « péché » et de « réparation » sont le moyen d'écarter les principales de ces impuretés, de réconcilier les fidèles avec le culte divin plutôt encore qu'avec Dieu, les impuretés dont il s'agit n'étant point d'ordinaire, à proprement parler, des offenses qui auraient ruiné la piété, mais des actes ou des états d'où résultait l'incapacité rituelle. Le sacrifice de « péché » concerne les impuretés proprement dites et les transgressions involontaires de la Loi. Même le sacrifice de « réparation », qu'on pourrait appeler aussi bien sacrifice « d'amende », ne concerne pas plus la réparation des fautes morales que le sacrifice dit « péché », qui n'est à proprement parler qu'un sacrifice de purification rituelle. Le sacrifice de « réparation » a le même caractère, comme il a, ou peu s'en faut, le même cérémonial, mais il efface l'impureté ou le lien qui proviennent de négligences dans le paiement des offrandes qui sont dues à Iahvé, ou encore de l'usurpation du

prêtre qui sacrifie le mouton dans le texte publié par Dhorme) va sacrifier à la porte pour en appliquer le sang aux montants et aux linteaux, ce qui rappelle le rite de l'agneau pascal.

1. Cf. Lév. XI, 45; XIX, 2; XX, 7-8, 26; XXII, 31-33.

bien d'autrui. Le sacrifice vient, sans préjudice de la restitution, comme réparation religieuse de la négligence ou de l'injustice. Encore est-il que, dans la Loi, une certaine confusion règne entre les deux sortes de sacrifices; et le sacrifice de « réparation » est parfois prescrit pour des cas où il ne s'agit que de purification [1].

Suivant les cas, la victime du sacrifice de purification peut être un jeune taureau, ou bien un bouc, ou une chèvre, ou une brebis, une chevrette ou une agnelle, ou encore, pour les pauvres, deux pigeons dont l'un est sacrifié en holocauste pour que Iahvé ait sa part, et l'autre est proprement la victime de « péché » [2]. La victime normale, au point de vue de la Loi, est un quadrupède. On l'amène dans la cour intérieure du temple, au nord de l'autel, et on l'égorge après que l'offrant, l'homme à purifier, lui a imposé les mains [3]. Quand il s'agissait d'une femme, pour la purification après accouchement, l'agneau ou le pigeon d'holocauste et le pigeon de « péché » étaient remis à l'entrée de la cour par la femme à un prêtre qui s'occupait seul du sacrifice [4]. Au lieu de jeter le sang contre les parois de l'autel, comme il faisait pour l'holocauste, le prêtre montait à l'autel, trempait son doigt dans le sang et en frottait successivement les quatre cornes de l'autel; il répandait le reste du sang au pied de l'autel [5]. Il semblerait que le sang ne fût point offert au dieu, mais employé à la purification de l'autel, purification qui opère celle de l'individu ou de la collectivité qui présente le sacrifice. Cependant, il y avait oblation de la graisse des entrailles, des rognons enveloppés de leur graisse, et du lobe du foie, qui étaient consumés sur l'autel [6]. Aucune partie des chairs ne revenait au sacrifiant; mais, quand il s'agissait de sacrifices privés, les prêtres de service les consommaient sur place, parce qu'elles ne devaient point sortir de l'enceinte sacrée [7]. Le Lévitique dit que cette viande était sainte [8]; en réalité, elle avait le maximum de consécration, parce qu'elle était censée affectée de l'impureté dont le sacrifiant s'était par elle débarrassé. Les prêtres, et les prêtres seuls, pouvaient en manger parce qu'ils étaient supposés au-dessus

1. Dans Lév. v, 1-6, emploi équivoque des termes; xiv, 12, la purification du lépreux comporte un agneau « en réparation ».

2. Lév. v, 7-9.

3. Lev. iv, 2-4, taureau « en péché » pour le grand-prêtre; 13-15, pour le peuple; 22-24, bouc pour le prince; 27-29, chevrette pour un particulier, ou bien agnelle, 32-33.

4. Lév. xii, 6.

5. Lév. iv, 7, 18, 25, 30, 34; v, 9.

6. Lév. iv, 8-10, 19, 26, 31, 35.

7. Lév. vi, 20.

8. Lév. vi, 22.

de la contagion. Mais dans les sacrifices les plus importants, ceux qui regardaient la communauté, soit qu'il s'agît de la purification du grand prêtre ou de la purification du peuple, les prêtres eux-mêmes ne mangeaient rien de la victime, parce qu'ils étaient alors intéressés au sacrifice et à l'élimination de l'impureté. Dans ces sacrifices, avant de frotter de sang les cornes de l'autel, le grand-prêtre allait en faire une septuple aspersion à l'intérieur du temple, devant le voile qui séparait le Saint des saints du reste de l'édifice [1], c'est-à-dire qu'il purifiait le sanctuaire avant de purifier l'autel; les parties offertes sur l'autel étaient les mêmes que dans les sacrifices ordinaires; mais tout le reste de la bête, peau, chair, tête, pieds, intestins et excréments, était brûlé hors de l'enceinte sacrée, à l'endroit spécial où l'on portait régulièrement les cendres de l'autel [2]. Sacrifice éliminatoire d'impureté, qui, célébré en l'honneur de Iahvé, n'est que pour une part un sacrifice d'oblation.

La victime ordinaire du sacrifice de réparation était un bélier; elle était tuée au même endroit que les victimes d'holocauste et celles de purification; le sang était jeté contre les côtés de l'autel, comme pour l'holocauste; les parties brûlées sur l'autel étaient les mêmes que dans les sacrifices de purification; la chair revenait aux prêtres dans les mêmes conditions que celle de ces victimes [3].

Après ce qu'on vient de voir pour les sacrifices occasionnels de purification, l'on n'est pas surpris de trouver que la grande purification annuelle du peuple s'associe à une purification du temple et de l'autel. La grande expiation, au dixième jour du septième mois de l'année religieuse, (*tishri*, septembre-octobre) comportait, outre deux béliers d'holocauste, un taureau en victime de péché pour le grand prêtre, et un bouc en victime de péché pour le peuple. Mais le peuple présentait deux boucs, entre lesquels on tirait au sort, parce qu'il y en avait un pour Iahvé, et l'autre pour Azazel [4]. Ce dernier est le bouc émissaire, et sa présence est le trait le plus caractéristique, aussi, à certains égards, le plus obscur de la cérémonie. Le taureau pour le grand-prêtre était sacrifié dans les conditions qui viennent d'être dites; le pontife entrait seul dans le sanctuaire avec encensoir et parfums, parce qu'il faisait brûler de l'encens avant de procéder à l'aspersion du sang; il faisait cette aspersion avec le sang du taureau dans la direction du propitiatoire, couvercle de l'arche, qui était le

1. Lév. iv, 5-6, 16-17.
2. Lév. iv, 11-12, 21; vi, 23.
3. Lév. v, 14-26; vii, 1-6.
4. Lév. xvi, 3, 5-9.

siège de Iahvé [1]; il procédait ensuite pour le bouc de Iahvé comme pour le taureau [2] : c'était, dit le Lévitique, pour purifier le sanctuaire de toutes les impuretés, de toutes les iniquités, de tous les péchés des Israélites [3], qui sans doute se trouvaient déchargés et purifiés de toutes ces horreurs en même temps que le sanctuaire en était lavé. Cette solidarité du peuple et de son temple national, remarquée plus haut à propos des Plyntéries d'Athènes, est ici expressément sentie et professée. Le grand-prêtre purifiait en dernier lieu l'autel des sacrifices, avec le sang mêlé du taureau et du bouc, qu'il versait sur les cornes et le pourtour de l'autel, et dont il faisait aussi septuple aspersion. Restait le bouc d'Azazel. Le grand-prêtre, les deux mains posées sur la tête de l'animal, confessait toutes les injustices, les iniquités et les péchés des Israélites, il les mettait sur la tête du bouc et expédiait celui-ci au désert sous la conduite d'un homme dont c'était l'office [5]. La tradition dit que le bouc était précipité en un lieu déterminé par la coutume, du haut d'un escarpement [6]. Le bouc parti, le prêtre quittait les habits de lin qu'il avait pris pour célébrer les rites expiatoires, prenait un bain, pour se dégager entièrement de toutes les souillures et péchés qu'il venait de manipuler dans les rites précédents, puis il revêtait son costume pontifical et venait accomplir le sacrifice des béliers d'holocauste ; en même temps il faisait brûler les parties réservées des victimes expiatoires [7]. Ce dernier trait semblerait indiquer que l'offrande de ces parties n'était point un élément primitif dans les rites de l'expiation, mais qu'elle résulte d'une assimilation de tous les sacrifices, compris en service de la divinité. L'homme qui s'en allait brûler hors du temple les corps des victimes expiatoires devait, sa fonction remplie, laver ses habits et prendre un bain avant de rentrer en ville ; la même obligation s'imposait à celui qui avait emmené le bouc émissaire [8].

Il ne doit pas être téméraire de supposer que le rite de purification par le bouc émissaire est plus ancien, comme rite de purification collective, que celui du taureau et du bouc immolés pour la purification simultanée du sanctuaire et de la communauté. Le sacrifice du bouc émissaire est à peine un sacrifice, car la façon dont on dispose du

1. Lév. xvi, 11-14, 17.
2. Lév. xvi, 15.
3. Lév. xvi, 16.
4. Lév. xvi, 18-19.
5. Lév. xvi, 20-22.
6. Détails dans Mischna, *Joma*, vi, 1-6 (éd. Meinhold, Giessen, 1913), pp. 57-63.
7. Lév. xvi, 23-25.
8. Lév. xvi, 26-28.

bouc est chose accessoire ; l'important est qu'il soit éloigné et qu'il ne puisse revenir. Il n'est point réellement offert à Azazel, comme l'autre bouc est sacrifié à Iahvé. On n'a pas la moindre envie de faire honneur ni cadeau à Azazel [1]. Le bouc est envoyé au désert ; c'est là que sont les esprits mauvais, et Azazel est l'un d'entre eux, à moins qu'il ne les représente tous ; le bouc envoyé au désert se trouve envoyé à Azazel ; il ne lui est aucunement consacré ; on peut dire qu'il va au diable, avec toute sa charge de péchés. Il n'y a pas là plus de religion ni d'offrande que dans le *kyonzire* des Baganda, quand ils envoyaient au pays d'Ounyoro des victimes chargées de toutes leurs impuretés et maladies [2]. C'est à cette coutume d'Ouganda que ressemble le plus le rite du bouc émissaire ; en soi c'est un rite magique d'élimination, sans lien avec le culte de Iahvé, et qui se sera imposé à ce culte par son antiquité même et par la force de la coutume traditionnelle. Bien qu'il se trouve en rapport avec la fête juive des prémices d'automne, ce n'est point un rite agraire, si ce n'est en tant que le bouc a pu et même a dû incarner d'abord la stérilité avec les maladies, avant d'incarner les impuretés et les péchés ; c'est un rite de renouvellement d'année, le bouc emportant les maux de l'année passée, comme nous en avons vu d'autres exemples [3]. La singularité du rite consiste précisément en ce que l'ancienne victime, qui emportait les maux au désert, paraît maintenant emporter au même lieu, dans les mêmes conditions, impuretés et péchés, sans autre intervention du dieu que ces impuretés et péchés, en s'accumulant, empêcheraient de se montrer favorable à son peuple et de conserver avec lui des relations bienveillantes.

L'autre rite purificatoire, le sacrifice proprement dit du taureau et du bouc de péché, apparaît comme étant de soi un rite de purification ou de consécration du temple et de l'autel, un moyen de réintégrer la vertu divine dans les sièges mêmes de la divinité, autel, arche et sanctuaire. Ils se pourrait que primitivement ils n'aient point comporté d'offrande. Car la part d'oblation qui est prise sur ces victimes n'est pas seulement, le jour de l'expiation, offerte en dehors du rituel propre des sacrifices expiatoires, mais cette part, dans tous les sacrifices dits expiatoires, est précisément celle qui se rencontre dans les sacrifices mangés, les sacrifices dits de paix, c'est-à-dire les sacrifices

1. C'est pourquoi il est inutile de spéculer sur la personnalité de ce démon. Voir art. *Azazel* dans *Encyclopaedia biblica*, I, 394-398.

2. *Supr.*, p. 337.

3. *Supr.*, pp. 312 ss. On ne doit pas oublier que l'année israélite commençait anciennement à l'automne, et le 10 de tishri (cf. Ez. XL, 1, et Lév. XXV, 9, commencement de l'année jubilaire), qui est précisément le jour assigné par Lév. XVI, 29, à la grande expiation.

directement coordonnés à l'utilisation des animaux comme matière d'alimentation, en sorte que l'on est induit à supposer que l'oblation s'est introduite dans les sacrifices de purification lorsqu'on a systématisé le rituel et qu'on a rattaché autant que possible tous les sacrifices au service de Dieu, même ceux qui d'abord n'étaient ni une offrande à lui faite ni un hommage à lui rendu. Que le sacrifice de « péché » n'ait pas été compris d'abord en offrande alimentaire et en don propitiatoire, c'est ce qui apparaît encore en ce que, d'une manière générale, ni le sacrifice de péché ni le sacrifice de réparation ne comportent, comme l'holocauste et le sacrifice de paix, offrande de farine ou de pains et gâteaux, ni libations de vin. Le sacrifice de réparation paraît d'ailleurs n'être pas très ancien, et il a pu être considéré d'abord comme une oblation en manière d'amende.

Il n'est pas fait mention, dans les textes bibliques antérieurs à la captivité, de sacrifices pour le péché. Le culte de Iahvé ne paraît admettre que deux sortes de sacrifices, l'holocauste et les sacrifices dits de paix, ou les sacrifices mangés [1]. Est-ce à dire que les temps préexiliens aient ignoré les rites purificatoires ? Certainement non. C'est que les textes anciens, qui ne sont pas des rituels, et qui mentionnent occasionnellement les pratiques principales du culte, signalent tout naturellement les sacrifices publics et ordinaires par lesquels on honorait le dieu national, mais laissent dans l'ombre les rites de purification. Le rite de la vache sacrifiée en expiation d'un meurtre dont l'auteur est inconnu est signalé seulement dans le Deutéronome [2] : ce doit être pourtant une pratique fort ancienne, mais ce n'était point un sacrifice à Iahvé, c'était bel et bien un sacrifice au mort, et un sacrifice de purification pour meurtre, sacrifice dont la législation deutéronomique s'efforce d'oublier la signification première. Le sacrifice de la vache rousse, dont les cendres servent à purifier ceux qui ont été en contact avec les morts [3], est directement coordonné aux pratiques de purification, mais originairement il n'avait non plus aucun rapport avec le culte de Iahvé. Il n'est pas téméraire de supposer que le rite des deux oiseaux, pour la purification des lépreux [4] était sans lien avec le culte de Iahvé, puisque, même dans le Lévitique, il ne le concerne pas. La purification de l'accouchée, au temps des rois, ne se faisait certainement pas dans les conditions prescrites par la Loi [5] ; on n'aurait pas eu l'idée de faire venir au

1. *Olâ* et *shelâmim*.
2. Deut. xxi, 1-9, *supr. cit.*, p. 159, n. 1.
3. Nombr. xix, *supr. cit.*, p. 159, n. 2.
4. Lév. xiv, 3-7 ; *supr. cit.*, p. 326, n. 3.
5. Lév. xii, *supr. cit.*, p. 327.

temple, à cet effet, toutes les femmes du royaume. Ce devait être un rite privé, éliminatoire d'impureté, mais qui n'était pas compliqué d'une offrande au dieu national. La participation du prêtre devait y être d'autant moins requise, que cette participation n'était pas indispensable pour les sacrifices privés qui concernaient directement le culte de Iahvé. Il existait pareillement des rites pour la purification de l'autel, du temple, des objets et vases sacrés, mais c'était l'affaire des prêtres[1]. Quand même les rites auraient été à peu près ceux que décrit le Lévitique, on s'expliquerait aisément que les anciens textes n'en aient pas fait mention, parce que ces rites n'avaient pas le relief qu'ils eurent plus tard. Quantité de rites éliminatoires et purificatoires, même de rites sanglants, ont dû exister, qui avaient leur fin en eux-mêmes, qui n'étaient point des sacrifices à Iahvé; ceux de ces rites que la force de la coutume à maintenus dans le rituel postexilien ont été rattachés au culte du dieu, et les rites simplement purificatoires sont devenus expiatoires, l'élimination de l'impureté et du mal étant sanctionnée par Iahvé lui-même, puisque le sacrifice maintenant le concernait, et que même il en prenait sa part. Il n'en est pas moins très remarquable que le grand rite de l'expiation générale, le rite du bouc émissaire, soit resté ce qu'il était à l'origine et ne soit pas devenu un sacrifice à Iahvé. Son importance l'aura fait retenir tel quel, sauf qu'on l'a dit institué par Iahvé lui-même en vue de l'effet qui y était attribué.

Ceux qui ont systématisé le rituel israélite ont ébauché aussi une théorie générale de l'expiation par le sang. Nous avons déjà cité le texte du Lévitique: « La vie de la chair » — la vie ou l'âme des animaux, comme aussi celle de l'homme, — « est dans le sang; c'est pourquoi je vous l'ai donné en moyen d'expiation pour vous-mêmes sur mon autel; car le sang fait expiation par la vie[2] », c'est-à-dire par cette vie qui est en lui. Ce propos est général et s'entend du sang de tous les sacrifices, auxquels on était d'autant plus enclin à supposer une valeur générale d'expiation, que l'on comprenait de moins en moins leur primitive raison d'être comme moyen d'essuyer et d'enlever le mal ou l'impureté, ou bien comme moyen magique d'agir sur le dieu et comme offrande utile au dieu lui-même. Il ne faut point d'ailleurs exagérer la portée de cette déclaration. L'expiation dont il s'agit n'est toujours qu'une grande purification dans laquelle sont encore mêlées et confondues les impuretés naturelles et les négligences, aussi les

1. Comme la purification des temples babyloniens dans le texte publié par Dhorme, *supr. cit.*, p. 350, n. 1.
2. Lév. xvii, 11; *supr. cit.*, p. 48, n. 3.

fautes morales, celles du moins pour lesquelles la Loi ne déclare pas que le coupable doit être exterminé de son peuple. La Loi dit que le sang ne doit pas être consommé en nourriture parce qu'il contient la vie [1], chose divine et sacrée, et elle dit que le sang fait expiation à raison de cette même vie, sans doute par l'effet de cette vertu divine qu'est la vie. C'est tout. Le texte ne signifie point que la vie des animaux soit donnée pour la vie des hommes, et l'idée de substitution n'y apparaît point, bien que l'ancienne version grecque semble l'y avoir supposée [2]. L'idée, d'un mysticisme encore assez rudimentaire, est que le sang, à raison de la vie qu'il contient, est retenu par Iahvé comme offrande qui lui est due, et affecté par lui à l'expiation, c'est-à-dire encore à la purgation des souillures et péchés des hommes. Il s'agit toujours de l'efficacité purifiante du sang, plutôt que de rançon pour le péché. Et l'interdiction de manger le sang est portée sous peine de mort, parce que l'infraction de l'interdit est considérée encore de toutes façons comme un sacrilège. D'ailleurs cette vertu du sang sacrificiel s'entend par rapport à tous les sacrifices, au sacrifice en général, et non seulement aux sacrifices proprement expiatoires. Le sang devient une sorte d'oblation propitiatoire, un don qui purifie ceux qui l'offrent et les réconcilie avec la divinité. Et ceci nous conduit à la notion générale du sacrifice dans le service divin.

Que l'expiation concerne aussi bien les péchés que les impuretés, c'est ce qu'enseigne expressément le Lévitique [3]. Lorsque le grand prêtre asperge le sanctuaire et l'autel avec le sang du taureau et du bouc, il ne les purifie pas seulement des impuretés, mais des iniquités et des péchés, qui sont les impuretés, les iniquités et les péchés mêmes des Israélites. Maintenant que l'on fait la distinction nette de l'impureté et du péché, on ne laisse pas de croire que le péché s'enlève par le rite de purification, comme on le croyait dans les temps primitifs où impureté et péché se confondaient dans la même notion vague. Et

1. Lév. xvii, 10.

2. En traduisant : « Car la vie de toute chair, c'est son sang ; et je vous l'ai donné afin de faire sur mon autel propitiation (ἐξιλάσκεσθαι) pour vos vies ; car son sang (le sang de la victime) fait propitiation au lieu de la vie » (de l'offrant, ἀντὶ τῆς ψυχῆς ἐξιλάσεται)

3. Lév. xvi, 16, *supr. cit.* Il est à noter que les formules de confession que le grand-prêtre, d'après *Joma*, iii, 8, iv, 2, vi, 2 (Meinhold, 45, 49, 59), prononçait sur le taureau et sur le bouc émissaire ne font mention que de péchés et non d'impuretés. Indépendamment de toutes ces théories rétrospectives, l'usage s'est introduit et perpétué en beaucoup d'endroits chez les Juifs de tuer des coqs à la fête de l'Expiation, par manière de protection pour la vie des individus. Témoignage dans Scheftelowitz, *Das stellvertretende Huhnopfer* (Giessen, 1914), 32-36.

le pontife ne met pas seulement sur la tête du bouc les impuretés d'Israël ; le texte dit en propres termes que le grand prêtre y met toutes leurs injustices, toutes leurs iniquités, tous leurs péchés ; à propos de ce bouc il n'est même point question des impuretés. En pressant un peu le texte, on pourrait lui faire dire que les impuretés sont effacées par la purification du temple et de l'autel, et que le bouc émissaire emporte spécialement les péchés. Et il est piquant de constater, en regard du principe général de l'expiation par le sang répandu à l'autel, que la grande expiation des péchés d'Israël se fait par l'expulsion du bouc, non par l'effusion de son sang sur l'autel des sacrifices. Il n'est donc pas étonnant que les rabbins des premiers siècles de notre ère aient enseigné que les sacrifices du taureau et du bouc de Iahvé effaçaient les impuretés et les fautes involontaires, et que l'expiation de tous les péchés et crimes, sans autre exception que celui de l'actuelle apostasie, se faisait par le bouc émissaire [1]; on cite même des rabbins qui ont enseigné, contrairement à l'opinion commune, que la rémission de tous les péchés s'opérait par le fait même et sans que le repentir du pécheur fût requis pour l'efficacité du sacrement [2].

La mort du Christ a été interprétée en sacrifice et principalement en sacrifice expiatoire. On sait l'idée que Paul s'est faite du péché en général, du péché de l'humanité, et de l'élimination du péché par la mort de Jésus. Le Christ est pour Paul le bouc émissaire de l'humanité, tout au moins de l'humanité prédestinée et croyante. Mais Paul fait bon marché des impuretés légales, il ne compte qu'avec le péché, qu'il conçoit d'ailleurs comme une infection physico-morale, analogue non seulement à celle de l'impureté rituelle, mais à celle de l'influence magique, de la vertu contagieuse et maléfique, d'un mana de mort, telle qu'on la rencontre chez les primitifs. Selon sa théorie, le Christ est mort pour tous les hommes, en fait pour tous les croyants, mais non pas précisément à leur place, comme si sa vie servait de rançon pour la leur ; Jésus n'a pas offert sa vie à Dieu en réparation du péché ni en échange pour la vie des autres hommes ; mais, ayant pris la chair humaine, il portait ainsi le péché de l'humanité ; son humanité individuelle, représentative de l'humanité universelle, fut mise à mort sur la croix, et dans la mort de cette humanité fut anéanti le péché des hommes [3]. Paul opère ici avec l'idée de l'élimination du mal par la destruction de l'être vivant qui en a été constitué le suppôt. En

1. Cf. Moore, art. *Sacrifice* dans *Encycl. bibl.*, IV, 4224.

2. R. Judah le patriarche soutenait que le sacrifice du bouc émissaire effaçait par lui-même les péchés de l'année, et pareillement, à la mort, les péchés de chaque individu. Moore, *loc. cit.*, se référant à *Jer. Joma*, viii, 7.

3. Rom. viii, 2-4 ; II Cor. v, 21.

toute rigueur, la mort du Crucifié n'est pas une satisfaction accordée à la justice de Dieu, une compensation des offenses humaines, ce n'est pas autre chose qu'un sacrifice éliminatoire du péché. Sauf qu'il s'agit de péché, c'est le sacrifice humain des Thargélies, ou bien celui que pratiquaient les gens de Marseille pour chasser la peste.

Que le Christ soit venu volontairement à la mort, ce n'est pas sur cet acte moral que se fonde l'efficacité de son sacrifice. L'Épître aux Philippiens parle bien de l'anéantissement volontaire du Christ éternel et de l'obéissance qui le conduisit jusqu'à la mort de la croix ; mais ce n'est pas le pardon pour les péchés des hommes qui a été mérité par cette obéissance, c'est l'exaltation personnelle de Jésus [1], en qui d'ailleurs tous les prédestinés sont virtuellement ressuscités. On peut dire que, dans la conception de Paul, le salut de l'humanité, en tant qu'il consiste en justification et immortalité, se trouve opéré, acquis, non précisément mérité, par la mort et la résurrection du Christ. Et dans les grandes Épîtres, Jésus ressuscite plutôt par la vertu de Dieu, parce que la mort ne peut pas le retenir : vu le caractère divin de la victime, la mort ne peut servir qu'à introduire le Christ dans la gloire céleste ; or c'est exactement ce que pensaient les Aztec des victimes humaines dans lesquelles ils incarnaient leurs divinités pour le sacrifice.

Une idée un peu différente se fait jour dans l'Épître aux Hébreux, où Jésus est considéré comme prêtre et victime de son sacrifice : ce sacerdoce et ce sacrifice sont expliqués par comparaison avec le rituel juif de la grande expiation, mais non avec la cérémonie du bouc émissaire ; l'auteur relève le détail de l'entrée annuelle du grand prêtre derrière le voile intérieur du sanctuaire, pour l'aspersion sanglante du propitiatoire, et il note que le Christ est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire éternel, portant son propre sang, par lequel les consciences sont purifiées pour servir le Dieu vivant ; d'après lui, le rite juif ne purifie que les corps, — ce qui est contraire à la croyance commune des Juifs en ce temps-là, et même au Lévitique, — tandis que le sang du Christ, ainsi offert à Dieu, purifie les âmes. Le sang des taureaux et des boucs ne peut pas enlever les péchés ; seul le sang du Christ le peut par la vertu de l'oblation unique et définitive que le Christ a faite de lui-même [2]. C'est donc l'idée de purification qui est ici exploitée, mais en corrélation avec l'idée d'une offrande satisfactoire, l'offrande volontaire d'une vie naturelle [3], qui est ici une vie humaine, et même la vie humaine d'un être céleste. Bien que le mot n'y

1. Phil. ii, 5-11.
2. Hébr. ix, 11-14, 24-28; x, 1-14.
3. Cf. *supr.*, p. 358, n. 2, la traduction de Lév. xvii, 11, dans les Septante.

soit pas, l'idée de rançon y est déjà [1]. L'idée et le mot se trouveront dans la paraphrase évangélique de la parole de Jésus touchant sa mission de service [2], et dans la première Épître à Timothée [3]. Cependant l'auteur de l'Épître aux Hébreux considère plutôt l'offrande en elle-même, dont la consécration effectue celle de tous les hommes croyants, représentés dans le Christ [4], et dont le caractère de souffrance volontairement subie semble constituer le mérite en même temps qu'elle se propose à l'imitation [5]. L'auteur du quatrième Évangile montre aussi le Christ se consacrant lui-même par sa mort à Dieu et sanctifiant les siens par cette consécration [6] ; d'autre part, il considère la mort de Jésus comme un méfait du démon, qui a perdu par là l'espèce de droit qu'il avait sur les hommes, en sorte que ceux-ci peuvent sembler rachetés par le fait que le « prince de ce monde » s'est indûment rendu maître du Christ en le faisant mourir [7]. Plusieurs docteurs chrétiens en ont conclu que les hommes avaient été rachetés au diable [8].

Avec tous ces éléments, que les premières spéculations chrétiennes sur la mort de Jésus avaient produits quelque peu à l'aventure, la théologie postérieure, non sans beaucoup de tâtonnements, s'est efforcée de construire un système à peu près logique de la rédemption, du rachat du péché ou des hommes pécheurs, par le Christ, en insistant sur l'idée de la rançon qui aurait été offerte à Dieu [9] par la mort volontaire d'un être divin, sacrifice infini en valeur ontologique par la qualité de la victime, et parfait en valeur morale par la liberté de

1. L'auteur ne laisse pas de dire, IX, 12, que Jésus apportant son sang dans le tabernacle céleste, a « trouvé une rédemption éternelle » (αἰωνίαν λύτρωσιν), un moyen de rédemption indéfinie; de même, IX, 15, il parle de la « rédemption » (ἀπολύτρωσις) des péchés ; mais il ne dit pas en propres termes que la vie ou le sang du Christ aient été la rançon des hommes ou de leurs péchés.

2. MARC, X, 45. « Le Fils de l'homme est venu... donner sa vie en rançon pour plusieurs » (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν).

3. I TIM. II, 6. « Le Christ Jesus, qui s'est donné en rançon (ἀντίλυτρον) pour tous ».

4. HÉBR., X, 14. « Par une seule oblation (le Christ) a pour toujours parfait (τετελείωκεν) les sanctifiés ». Il va sans dire que « parfaire » s'entend ici au sens mystique, et que l'auteur parle la langue des mystères. Cf. II, 10-11.

5. HÉBR. IV, 15 ; V, 8-10, où l'on peut voir que le Christ lui-même a été « parfait » (τελειωθείς) par sa mort, devenant ainsi « cause de salut ». Et il est à noter que sa mort même l'a « instruit », la « perfection » dont il s'agit n'étant pas que morale mais représentant le degré supérieur de l'initiation et de la connaissance mystiques.

6. JEAN, XVII, 19.

7. JEAN, XIII, 2, 27-31 ; XVI, 11.

8. Thème traité avec variantes par Irénée, Origène, Augustin, etc.

9. Théorie de S. Anselme. Sur l'histoire de l'idée d'expiation dans le christianisme, on peut voir BROWN, art. *Expiation (Christian)*, dans HASTINGS, V, 641-650.

son dévouement. Comme on l'a pu voir, cette idée de rançon n'est pas précisément celle qui a dominé les sacrifices propitiatoires, soit dans les cultes païens, soit dans le culte juif ; elle est ébauchée surtout dans les cultes magico-religieux où l'on dérive sur des victimes animales ou humaines les démons qui tourmentent les hommes ; et de ce chef, au point de vue de l'histoire générale des religions, l'idée patristique du rachat des hommes au diable par un marché de dupe n'est point si étrange qu'elle pourrait sembler. Dans la théorie commune de la rédemption de l'humanité par le Christ, l'idée de substitution s'associe à l'idée commune du sacrifice don ou de l'oblation propitiatoire.

CHAPITRE IX

LES SACRIFICES DE CONSÉCRATION

Rien d'étonnant à ce que le sacrifice ait été employé en moyen de consécration tant pour les choses que pour les personnes. Toutefois ce n'est point par l'application du sacrifice à la consécration de temples, de maisons, de murailles de ville, de statues divines, que l'on aura commencé. Car le sacrifice a dû être pratiqué longtemps avant que l'on bâtît des temples et que l'on fabriquât des images divines pour les adorer. Parmi ces sacrifices ceux qui concernent les fondations d'édifices offrent un intérêt particulier à raison de la signification qui s'y attache et des victimes humaines qu'ils ont comportées chez beaucoup de peuples. Mais il n'est pas sans intérêt non plus de constater que chez certains peuples le sacrifice a servi à la consécration d'images divines ou à la création de fétiches protecteurs.

I

Les premiers lieux saints furent des sanctuaires naturels qui semblaient témoigner eux-mêmes de leur caractère. Les places totémiques des Arunta d'Australie n'ont pas dû être à l'origine arbitrairement choisies et consacrées par des rites spéciaux qui les auraient affectées au séjour des totems. Aux premiers degrés de l'évolution humaine, les sources, les bois ou les arbres, les rochers peuvent se recommander eux mêmes à l'attention comme demeure d'esprits ou de divinités. Tant que les hommes n'ont point d'habitations stables, qu'ils se contentent d'abris naturels et ne se construisent pas de maisons, ils ne bâtissent pas non plus de temples pour y loger leurs divinités. Mais quand ils se mettent à construire pour eux-mêmes, ils sont enclins à prendre des garanties mystiques pour leur sécurité

dans leurs maisons, ou déjà même dans leur hutte ou dans leur tente. Et quand, fixés eux-mêmes dans l'habitat qu'ils ont construit, ils entreprennent de fixer les dieux auprès d'eux, on conçoit que des rites spéciaux soient nécessaires pour que le logis soit digne de ses hôtes, et pour les y amener.

On pourrait peut-être considérer comme type assez primitif de la consécration d'un habitacle ou d'une image la manière de préparer et de traiter les tjurunga chez les Arunta d'Australie. Le tjurunga [1], pierre et plus souvent morceau de bois, plat et de forme oblongue, est comme le double de l'individu, ou l'objet qui sert de siège à ce double, en le rattachant à son ancêtre totémique, dont procède le double, et à son totem, dont l'objet porte ordinairement les marques. Le même objet, instrument de culte et manié en façon de rhombe, est comme le siège de l'esprit qu'on dit présider à l'initiation, le bruit que fait le tjurunga étant la voix de Tuanjiraka.

Le mythe arunta concernant l'origine des tjurunga [2] n'est pas moins instructif que le mythe warramunga de Murtu-murtu, dont il a été parlé précédemment [3]. L'ancêtre Putiaputia, du clan Putaia (wallaby), après quelques essais infructueux sur différents bois, avait trouvé le mulga et d'autres bois durs dans lesquels il pouvait tailler des tjurunga et graver des signes totémiques avec une dent d'opossum ; ayant percé un trou à l'extrémité de ces tjurunga et y ayant passé une corde, il les fit tourner à grand bruit, ce dont il fut également satisfait. Pour enseigner aux autres hommes la manière de fabriquer les tjurunga, il en fit venir un certain nombre du clan Luta (wallaby), leur ordonna de se coucher par terre, la tête dans les deux mains, puis, avec sa dent d'opossum, il enleva à chacun d'eux l'ongle du pouce droit et lui fit des incisions sur le front et au-dessus des sourcils, pour que leur visage et leur main droite fussent recouverts de sang ; ensuite il les fit asseoir, leur montra un tjurunga tout gravé, en leur expliquant les signes ; il leur remit enfin à tous un tjurunga non gravé, avec une dent d'opossum, et les instruisit à tracer les signes ; quand le travail fut terminé, il frotta les tjurunga d'ocre rouge et s'en alla les déposer dans une grotte voisine, sur une couche de rameaux secs, avec des herbes et de l'écorce de gommier par-dessus.

Les cavernes sont le sanctuaire des tjurunga ; l'ocre rouge est un succédané du sang, et l'on frotte d'ocre rouge les tjurunga pour rafraîchir leur vertu, lorsqu'on les sort de leur cachette. Ce doit être pour la consécration du tjurunga que celui qui lui donne esprit en y

1. Voir Strehlow, II, 75-83.
2. Strehlow, I, 10-11.
3. *Supr.* p. 204.

gravant le signe totémique a le visage et la main droite tout ensantés. Son sang vivifie le travail de sa main, comme, dans certains rites totémiques, l'effusion du sang humain sur la place du totem procure la multiplication de celui-ci en vivifiant la place ou les esprits qui y sont [1].

Dans les îles Banks, certaines pierres de forme longue sont qualifiées de « mânes mangeurs ». C'est que la pierre contient l'esprit d'un mort ; et la pierre est si puissante qu'elle prend l'âme de l'homme dont l'ombre passe sur elle, si bien qu'il en meurt. On met de ces pierres dans les maisons pour les garder. Quelqu'un qui y entre en l'absence du propriétaire, et envoyé par lui, a bien soin de se nommer, pour que l'esprit ne lui suppose pas de mauvaises intentions et ne le traite pas en conséquence [2]. Comment l'esprit est-il entré dans la pierre, on ne nous le dit pas. Peut-être la forme des pierres a-t-elle fait supposer qu'un mort y était. Mais si le mythe arunta, qui sans doute est ou a été aussi un rite, nous aide à comprendre comment une vertu ou un esprit peut être magiquement introduit dans un objet matériel, la coutume des îles Banks nous donne, selon toute vraisemblance, la raison des sacrifices humains pour fondation d'édifices ou constructions quelconques. Les naturels des îles Banks se bornent à utiliser les morts qui sont dans les pierres. Ailleurs on a fait des morts tout exprès pour en tirer parti à même fin.

Les têtes des ennemis tués dans le combat ont souvent servi à cet emploi. Un chef indigène de Bornéo disait de la chasse aux têtes : « Ceux qui étaient autrefois nos ennemis deviennent ainsi nos gardiens, nos amis, nos protecteurs [3]. » On fait de ces morts des esclaves, puisqu'ils sont vaincus, et l'on ne suppose pas qu'ils puissent être de mauvais serviteurs. Ce doit être pour ce motif, et non pour l'ornement ou en hommage aux dieux, que les guerriers gaulois rapportaient pour les afficher dans leurs maisons les têtes des ennemis tués [4]. Hérodote raconte que les Taures avaient accoutumé de sacrifier à la Vierge ceux qui faisaient naufrage sur leurs côtes. Les têtes restaient plantées sur des poteaux, auprès du temple. Quant aux ennemis qu'ils pouvaient prendre à la guerre, les Taures leur coupaient la tête, et cette tête, plantée sur une haute perche qui dominait la maison, veillait sur la famille du guerrier [5]. Il n'est pas

1. Cf. *supr.*, p. 202.
2. Codrington, 184.
3. S. Reinach, dans *L'Anthropologie*, 1903, p. 93.
4. Jullian, 67.
5. Hérodote, IV, 103.

trop téméraire de supposer que les têtes plantées autour du sanctuaire formaient aussi une sorte de garde.

Dans les îles Salomon, l'on tue un homme pour l'inauguration d'un nouveau canot, et l'on attache la tête à la proue. On se procure de manière ou d'autre la victime, dont on ne croit pas pouvoir se passer [1]. A Florida, il fallait pareillement une tête pour l'inauguration de la maison du chef, et l'on raconte même que des hommes étaient écrasés sous le pilier principal qui supportait la construction, quand on le mettait en place [2]. Lorsque la flotte de Xerxès prit le navire de Trézène que commandait Praximos, les Barbares égorgèrent sur la proue le plus bel homme de l'équipage ; ils trouvaient, dit Hérodote, heureux présage à ce que leur première victime parmi les Grecs était d'une beauté remarquable [3]. La vérité doit être que les Barbares pensaient comme les Mélanésiens, et qu'inaugurant pour leur usage le vaisseau conquis, ils sacrifiaient le plus beau matelot pour s'en faire un génie gardien.

Chez les Batak de Sumatra, quand on bâtissait une maison, l'on enterrait un homme vivant sous chacun des poteaux plantés en terre. On plaçait de même sous les têtes de pont une tête d'homme fraîchement coupée [4]. Ces sacrifices sont d'un tout autre ordre que ceux dont il reste trace dans le culte des morts considérables, et il ne semble pas qu'on ait dû les regarder comme destinés à apaiser les esprits de la terre [5], que l'on aurait dérangés en fouillant le sol.

Aux îles Fidji, comme à Florida, l'on enterrait des hommes vivants sous les poteaux de la maison du roi. Un canot nouveau était mis à la mer en roulant sur des hommes vivants, qu'il écrasait [6]. Il est probable qu'en pareil cas l'on ne doit pas compter autant d'esprits gardiens que de victimes, mais que celles-ci concourent toutes ensemble à former et à fortifier l'esprit de la maison ou l'esprit du canot, pour que la maison soit solide et sûre, et que le canot tienne bien la mer [7]. Au reste, dans les cas précédemment cités où il n'y a qu'une seule victime, l'esprit du mort se confond aussi plus ou

1. Codrington, 297.
2. Codrington, 301.
3. Hérodote, VII, 180.
4. Warneck, 126.
5. Raison assignée à ces sacrifices par Warneck, *loc. cit.*
6. Frazer, *Immortality*, I, 447.
7. Comparer le moyen par lequel à Bugotu, en Ysabel, on augmente le mana du chef mort, *supr.*, p. 164. Noter aussi que les parties sexuelles des hommes écrasés à Fidji pour l'inauguration du canot étaient recueillies pour être suspendues à un arbre sacré et en accroître, semble-t-il, la fécondité.

moins avec l'esprit de la construction personnifiée, pour constituer le double spirituel ou le génie gardien de celle-ci.

On dit que les Chibcha et les tribus du Guatemala enterraient un homme sous les fondations de chaque construction, pour que l'esprit la protégeât [1]. Dans l'Inde, des enfants, spécialement des premiers-nés, étaient quelquefois enfouis sous les murs ou les fondations d'un bâtiment pour l'empêcher de tomber [2].

Une victime adulte était autrefois requise pour la construction de l'autel d'Agni, qui servait pour les grands sacrifices du soma dont les cérémonies couvraient une année et même davantage. Les cérémonies de construction et de consécration de ces autels sont fort compliquées, et l'on n'en peut indiquer ici que les traits principaux [3]. Elles commencent dans la première nuit de l'année, par l'immolation de cinq victimes : homme, cheval, taureau, bélier, bouc. L'homme est depuis longtemps remplacé par une image. Les têtes des cinq victimes doivent être emmurées dans la première assise de l'autel ; et par conséquent il n'est pas douteux que le sacrifice soit un sacrifice de fondation. Les corps des victimes ou des parties de ces corps sont jetés dans l'eau qui sert à pétrir l'argile dont on fait les briques de l'autel et l'écuelle à feu. Cette argile est déposée dans un trou derrière le feu *ahavaniya*, le feu des oblations ; à droite du feu l'on tient un cheval, un âne et un bouc ; on fait approcher les trois bêtes en telle sorte que le cheval pose le pied sur l'argile. Les formules que récite le prêtre identifient le cheval à Agni ; le bouc aussi incarne le feu, et l'on doit supposer la même chose de l'âne. Le prêtre, ayant fait reculer le cheval, verse une libation dans la trace laissée par son sabot. L'argile est ensuite déposée sur une peau d'antilope noire recouverte d'une feuille de lotus ; le prêtre rassemble les extrémités de la peau et il élève le paquet en l'air en étendant les bras devant lui, puis le baisse à hauteur de son nombril, puis l'élève au-dessus des trois animaux. Il coupe ensuite sur la tête du bouc une touffe de poils qu'il mélange à l'argile en prononçant une formule qui identifie encore ces poils à Agni. L'argile ainsi consacrée sert à modeler l'écuelle à feu et trois briques principales de la construction. La place de l'autel doit être labourée et ensemencée de toutes graines comestibles, sauf une dont le sacrifiant s'abstiendra sa vie durant [4]. Les

1. Hagar, art. *Ancestorworship (American)*, dans Hastings, I, 436.
2. Mac Culloch, art. *Firstborn*, dans Hastings, VI, 32.
3. D'après Hillebrandt, 161-165.
4. Un trait semblable se rencontrera au chapitre suivant dans un rite hindou de consécration personnelle. Il serait bien risqué de voir là (avec Oldenberg, 355) une trace lointaine de totémisme. Mieux vaut admettre que la plante

briques destinées à la construction de la première assise sont déposées sur une peau de taureau rouge, dont il est superflu de marquer le rapport avec le feu ; un cheval ouvre la procession qui les apporte au lieu préparé pour l'érection de l'autel ; il faut que le cheval marche sur le tracé de l'autel, le long des sillons, et on lui fait renifler les briques ; les briques principales étant placées, on dispose les têtes des cinq victimes, celle de l'homme étant placée au milieu, et l'on continue le travail de maçonnerie, qui peut prendre deux jours, ou un plus grand nombre, et jusqu'à une année.

Le symbolisme de ce rituel est très raffiné. La multiplication des victimes tend probablement à mettre dans l'autel, non des esprits protecteurs, mais la vertu de tous les sacrifices représentés par un échantillon des principales espèces sacrifiables. C'est une véritable consécration, — ce qui n'est point tout à fait le cas pour les sacrifices mentionnés précédemment, — et non un simple rite de fondation. C'est la même vertu du sacrifice que les corps des victimes, jetés ensemble dans l'eau qui doit servir à pétrir l'argile, devront communiquer à l'eau, et par l'eau aux briques. Les trois bêtes qui incarnent le feu, mais principalement le cheval, viennent communique à l'argile la vertu d'Agni, ce qui est une autre façon de communiquer par l'argile aux briques la vertu du sacrifice. Les poils coupés sur la tête du bouc servent à même fin. L'ensemencement des grains sur la place de l'autel est pour mettre en celui-ci la vertu des plantes, c'est-à-dire encore, sous une autre forme, la vertu du sacrifice par laquelle s'opère, comme tout le reste, le travail de la végétation. La nouvelle intervention du cheval, au début de la construction, est pour pénétrer encore de la vertu d'Agni la place de l'autel et les briques.

Au Japon, dans les anciens temps, des hommes étaient enterrés vivants dans les fondations d'un pont, d'un château, d'une île artificielle ; c'est ce qu'on appelait des « piliers humains » [1]. Le nom même indique l'intention de la pratique. Une curieuse légende paraît y intéresser les dieux. Pour la construction d'un quai, en l'an 323 de notre ère, le dieu de la rivière avait demandé en songe au Mikado deux hommes, afin que la construction fût solide : l'un des deux hommes désignés, nonobstant le chagrin qu'il en avait, se jeta dans l'eau et fut noyé ; le second, moins naïf, déposa sur l'eau deux calebasses pleines, en disant à l'esprit : « Si tu les engloutis, c'est que tu

réservée jouit par rapport à l'ensemble de la même considération que les prémices par rapport à l'espèce qu'elles représentent, et qu'elle est traitée en conséquence.

1. Aston, 219.

me désires, et j'irai à toi ; sinon, tu seras un faux dieu, auquel je ne sacrifierai point ma vie. » Et les calebasses étant restées sur l'eau, l'homme se dispensa de s'y jeter [1].

Réelle ou fictive, cette histoire témoigne d'une certaine confusion d'idées, voisine de leur disparition. On voit bien que le sacrifice de l'homme était originairement pour la solidité de la bâtisse ; mais, cela étant, c'est dans la bâtisse qu'il le faudrait mettre, et non le jeter au courant de la rivière, comme si on le donnait à la rivière pour qu'elle ne mine et ne ruine pas le quai. Cette dernière idée n'est pas celle des sacrifices de fondation, et les deux idées s'entre-croisent ici, soit parce que le récit n'est point réel, soit parce que les anciens sacrifices pour la solidité des constructions avaient été interprétés en sacrifice pour la propitiation des esprits, et que la victime, en des cas comme celui qui vient d'être cité, fût donnée à l'esprit de l'eau, au lieu d'être emmurée dans la construction voisine.

La Bible fait mention des nombreux sacrifices de taureaux et de béliers qui furent célébrés lorsque David installa sur le mont Sion l'arche de Iahvé Sebaoth, et lorsque Salomon fit l'inauguration du temple qu'il avait construit au dieu d'Israël [2]. Mais nulle part dans l'Ancien Testament on ne signale, du moins en termes clairs, la pratique de sacrifices humains ou animaux pour la fondation des édifices, villes, temples, palais ou maisons particulières. Ces sacrifices ont pourtant existé en Palestine aux plus anciens temps de la civilisation cananéenne, ils se sont perpétués après la conquête israélite et jusqu'au temps des rois [3]. Les fouilles exécutées en ces dernières années sur l'emplacement d'anciennes villes palestiniennes ne permettent pas d'en douter. La pratique du sacrifice humain en ces occasions a diminué de fréquence au cours des siècles, et l'on paraît s'être contenté de bonne heure, en certains cas, d'un simulacre ; mais, si l'on s'en rapporte au témoignage des archéologues, des immolations réelles seraient attestées à Gézer pour une date aussi basse que le VIIIe siècle avant notre ère, c'est-à-dire pour le temps d'Amos, d'Osée et d'Isaïe. Les squelettes des victimes de ces sacrifices, enfants et adultes, hommes et femmes, gisaient sous les substruction des édifices, et il ne saurait être question d'une sépulture ordinaire. On ne se contentait pas toujours d'une seule victime.

Un seul passage de l'Ancien Testament doit se référer à un sacri-

1. Aston, 151-152.
2. II Sam. vi, 13, 17-19 ; I Rois, viii, 5, 62-64.
3. Voir sur ce sujet Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (Paris 1907) ; Gressmann, *Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament* (Tubingue, 1908).

fice de fondation, qui est un double sacrifice humain. Mais la signification originale de ce trait a été altérée et voilée dans la tradition. Après le récit de la destruction de Jéricho par Josué on lit : « Et Josué fit alors une imprécation, disant : « Maudit soit devant Iahvé l'homme qui osera rebâtir cette ville ! Qu'au prix de son premier-né il en pose les fondations, et qu'au prix de son dernier-né il en dresse les portes [1] ! » Josué est censé avoir prononcé une de ces formules magiquement efficaces qui opèrent en bien ou en mal ce qu'elles signifient. Le livre des Rois, visant le texte de Josué, relate le fait suivant : « De son temps (au temps d'Achab), Hiel (Achiel, dans la version grecque), de Béthel, construisit Jéricho. Au prix d'Abiram son premier-né, il en posa les fondations, et au prix de Segub son dernier-né il en dressa les portes, selon la parole que Iahvé avait dite par Josué fils de Nun [2]. » Ici l'on interprète en prédiction inspirée par Iahvé la malédiction prononcée par Josué. Mais ce détail importe peu. Il est évident que les deux passages sont corrélatifs, et qu'une même tradition est au fond de l'un et de l'autre.

Autour de l'histoire de Jéricho circulait une légende sinistre. La ville, après sa destruction complète par les envahisseurs israélites, avait dû être longtemps inhabitée et considérée comme un lieu maudit, ainsi qu'elle avait dû être maudite en effet par les conquérants sauvages qui s'en étaient emparés. Cependant elle avait été reconstruite par une colonie venue de Béthel. L'homme qui avait conduit l'entreprise, Achiel, n'avait pas cru devoir moins faire, pour assurer sa fondation, que de sacrifier son fils aîné Abiram, et de l'ensevelir sous la première pierre, qnand on la posa suivant les rites coutumiers ; et pareillement, quand les travaux de l'enceinte furent achevés et qu'on dressa les portes de la cité, il enfouit sous ces portes, comme gardien du seuil, son dernier-né Segub. Sur lui et sur sa ville le dicton courut : « Au prix d'Abiram son aîné il l'a fondée ; au prix de Segub son puîné il en a dressé les portes. » Le dicton ne signifie pas qu'Abiram soit mort de sa belle mort ou par accident dans le temps où son père commençait à construire la ville, ni que Segub ait quitté ce monde dans les mêmes conditions quand on installa les portes pour fermer la cité. Le sens littéral est qu'Achiel fit la fondation « avec » ou « au moyen d'Abiram », qu'il dressa les portes « avec » ou « au moyen de Segub ». Étant données les coutumes du temps, et vu qu'il s'agit certainement de la mort de ces enfants, mais d'une mort qui est entrée dans les préliminaires de la fondation de Jéricho et dans ceux de l'érection

1. Jos. VI, 26.
2. I Rois, XVI, 34.

des portes, il ne paraît pas douteux que la Bible nous a gardé ici, en en changeant la signification, le témoignage de deux sacrifices humains en rapport avec la construction d'une ville[1]. Un fait réel peut très bien être à l'origine de cette tradition ; et quand même la légende du double sacrifice n'aurait été que l'adaptation d'un mythe, elle prouverait toujours que l'idée de sacrifices humains pour les fondations était familière à l'ancien Israël, comme les fouilles palestiniennes montrent maintenant qu'il en a connu la pratique.

Les esprits des victimes ne pourvoyaient pas seulement à la solidité de la construction mais à la sécurité des habitants. C'est pourquoi l'on plaçait volontiers ces gardiens près des portes. A Bangkok, jusqu'au commencement du siècle dernier, quand on pratiquait une nouvelle porte dans les murs de la ville ou qu'on en reconstruisait une ancienne, la coutume était d'écraser trois hommes à l'entrée, dans un puits, sous une énorme poutre ; auparavant on leur donnait un grand festin, toute la cour venait les saluer, et le roi en personne leur faisait ses recommandations, leur prescrivant de bien garder la porte qui leur était confiée et de l'avertir quand des ennemis ou des rebelles viendraient attaquer la ville. Les Siamois croyaient bonnement que ces malheureux étaient transformés en génies gardiens[2].

Des survivances de pareilles coutumes se rencontrent chez certains peuples européens. Il est encore d'usage dans la Grèce moderne, pour la fondation d'un nouveau bâtiment, de tuer un coq, un bélier ou un agneau, dont on fait couler le sang sur la première pierre ; après quoi l'animal est enfoui sous cette pierre même. On croit ainsi garantir la solidité de la construction. Mais il arrive parfois que l'architecte, au lieu de tuer un animal, attire un homme près de la pierre, mesure secrétement son corps ou son ombre, puis met la mesure sous la pierre, ou bien il pose la pierre sur l'ombre. On croit que l'individu meurt dans l'année, sans doute parce que son âme est retenue sous la pierre[3]. Les maçons bulgares mesurent l'ombre avec une corde, mettent la corde dans une boîte, emmurent la boîte, et dans les quarante jours, l'homme étant mort, son âme rejoint la corde dans la boîte. A défaut d'homme ils se contentent de mesurer un animal[4]. La même croyance existe chez les Roumains de Transylvanie, et naguère encore on y trouvait des individus qui vendaient des ombres aux architectes pour leurs constructions[5]. La ténacité de l'antique

1. Cf. Kittel, *Geschichte*, II, 118, n. 3.
2. Frazer, *Taboo* (1911), 90.
3. Frazer, 89.
4. Frazer, 89.
5. Frazer, 90.

superstition et la conservation de l'idée primitive dans le simulacre d'exécution sont ici très remarquables.

Au témoignage de Porphyre, les gens de Duma en Arabie sacrifiaient tous les ans une victime humaine qu'ils enterraient sous l'autel de leur dieu [1], sans doute pour renouveler la consécration du sanctuaire. L'idée pourrait être analogue à celle du sacrifice pour la consécration de l'autel d'Agni ; car il ne s'agit probablement pas de constituer un esprit gardien du sanctuaire, cet esprit, dans le cas donné, ne pouvant guère se distinguer du dieu présent à son autel. Le sacrifice renouvelait la consécration de l'autel et ranimait la vertu du dieu.

Les Arabes de Moab pratiquent un sacrifice de la tente [2]. Lorsqu'on installe une tente nouvelle, le maître de cette demeure amène une brebis dont il tourne la tête vers le sud et qu'il égorge en disant : « Permission, ô possesseur de ce lieu ! » C'est-à-dire qu'il demande à l'esprit du lieu l'autorisation d'habiter la tente, d'occuper la place. Il recueille le sang et en arrose le pilier principal de la tente ; parfois on asperge aussi de sang le *ruag*, la pièce de tissu en poil de chèvre qui protège la tente contre le vent d'ouest. Lorsque cette pièce a besoin d'être renouvelée, on recommence aussi le sacrifice ; et pareillement lorsqu'on agrandit la tente, on fait un sacrifice pour l'onction du pilier. Par l'intention exprimée, le sacrifice de la tente serait un sacrifice de propitiation au génie du lieu, qui n'est pas et qui ne devient pas précisément l'esprit protecteur de la tente. Mais le sacrifice même, avec l'application de sang sur le poteau et sur le *ruag*, paraît bien être un rite de protection, qui, fortifiant la demeure et son esprit, garantit la sécurité de l'habitant.

II

Dans la Chine ancienne, la consécration du temple des ancêtres impériaux se faisait par un invocateur, un officier qui semble avoir représenté le Fils du Ciel, et un boucher ou sacrificateur, qui amenait une brebis [3]. La brebis ayant été nettoyée ou purifiée par le boucher, l'invocateur récitait sur elle une formule ; puis le boucher prenait la bête et montait à la plate-forme du temple ; là il égorgeait la brebis, tourné vers le midi, et le sang coulait dans cette direction. Pour consa-

1. Porphyre, *De abst.* II, 56.
2. Jaussen, 339.
3. *Li ki*, ch. xviii, *Tsa ki*, a. 4, 33.

crer la grande porte, le boucher égorgeait un coq, et il faisait de même pour la consécration des deux bâtiments latéraux. « Cette consécration, dit le *Li ki* [1], était un moyen d'entrer en communication avec les esprits glorieux ». Donnée vague, d'où il serait probablement téméraire de conclure que les sacrifices qui viennent d'être indiqués étaient destinés à appeler ces esprits. Les principaux ustensiles qui servaient dans le temple des ancêtres étaient consacrés par le sang d'un jeune porc [2] : il est clair que ce sacrifice et cette consécration n'avaient rien d'une offrande. Le rite se répétait au commencement des grands sacrifices. On frottait également de sang, au début du printemps, les ornements et les joyaux de la toilette impériale [3]. A la même époque, ainsi qu'il a été dit, on frottait de sang les écailles de tortue qui servaient pour la divination [4]. On frottait même de sang les écuries impériales [5]. Avant les expéditions militaires, on frottait pareillement avec le sang d'un mouton, non seulement les tablettes sacrées, tablettes des ancêtres et tablette du dieu du sol, que l'on emportait à la guerre, mais les tambours et clochettes, et, à ce qu'il semble, les chars et les armes [6].

Chaque objet, et même une maison, ayant, pour la mentalité magique, une sorte de personnalité, il est peut-être superflu de se demander si le rite a pour but de constituer ou seulement d'affermir cette demi-personnalité, qui est l'essence mystique de la chose et sa vertu propre. Le sacrifice de la brebis n'était pas précisément pour créer un génie gardien du temple ancestral, mais pour faire que la construction fût solide et sainte, fût temple et demeure sacrée. On peut toutefois conjecturer que le coq sacrifié à la porte était pour sa garde et pour en écarter les mauvais esprits. Car le coq, messager de l'aube, a été de tout temps en Chine considéré comme un animal solaire, qui met en fuite les fantômes et les esprits malfaisants [7].

La construction et l'inauguration des temples étaient entourées de rites fort compliqués chez les Sumériens et les Sémites de Mésopotamie. Il n'est pas question de victime humaine ou animale qui aurait été enfouie dans les substructions de l'édifice. Un rite, dont la signification originelle n'est peut-être pas aussi claire qu'elle semble au premier abord, occupe la place essentielle qu'avait apparemment le sacri-

1. *Loc. cit.*
2. *Li ki, loc. cit.*
3. *Tcheou li*, XX, 32.
4. *Supr.*, p. 267, n. 3.
5. *Tcheou li*, XXXII, 57.
6. *Tcheou li*, XXIX, 40; XXX, 13-15; XXV, 24.
7. Cf. De Groot, *Émoui*, 225-227.

fice humain de fondation chez les peuples palestiniens : c'est la déposition de la tablette portant le nom du prince qui a voué et fait exécuter la construction de l'édifice sacré. L'importance de la tablette tient à l'inscription du nom, et ce n'est pas pour faire connaître ce nom à jamais que les princes enfouissaient la tablette. Leur souci pour l'avenir est que, si le temple vient à tomber en ruines et qu'on le rebâtisse, le prince qui trouvera la tablette du premier fondateur ne s'avise pas de la détruire ; mais le fondateur demande, ou il commande, avec les plus terribles imprécations, que son successeur regarde le nom écrit et qu'il remette la tablette en place, en accomplissant certains rites qui sont vraisemblablement ceux-là mêmes qu'on célébrait pour la première déposition. La tablette ou le cylindre gravé devaient être frottés d'huile, une victime immolée à son intention, et le monument commémoratif remis en son lieu [1]. Il était permis au restaurateur du temple de mettre sa propre tablette à côté de celle du fondateur. Les détails du sacrifice ne sont pas donnés, et l'on ignore si le sacrifice était pour le dieu ou les dieux du temple, ou bien si, comme l'onction d'huile, il concernait directement et spécialement la tablette. La seconde hypothèse paraît plus vraisemblable, vu que les inscriptions paraissent toujours coordonner le sacrifice, — sans doute le sacrifice d'un mouton, victime ordinaire, — à l'onction d'huile. Le sacrifice serait de consécration, non d'oblation commune, et il rafraîchirait la vertu de la tablette enterrée, c'est-à-dire celle du nom qu'elle porte.

D'où il suit que la conservation de ce nom sous le sol a un autre objet que la perpétuité du souvenir et l'édification de la postérité ; c'est quelque chose qui ressemble assez à une certaine perpétuité du nom ou de la personne du fondateur sous le temple qu'il a construit. Et il arrive que le fondateur n'enterre pas que son nom : le roi de Babylone Nabupalussur avait mis avec sa tablette sa propre statue sous un temple construit par ses soins [2]. Si l'on tient compte de la mentalité antique, de la mentalité magique, enterrer son nom ou sa statue était en quelque manière s'enterrer soi-même. Les chefs, aux tout premiers âges, auraient-ils été déposés en chair et en os dans les substructions du temple voué par eux, et le nom, ou bien le nom avec l'image ne seraient-ils qu'une substitution ? L'idée d'enfouir le nom ou l'image serait peut-être venue moins facilement si l'on n'avait commencé par enfouir la personne. Toujours est-il que le dépôt de la

1. C'est la conclusion de nombreux textes commémorant la consécration d'édifices, palais ou temples. Voir, par exemple, Schrader, *Keilinschr. Bibliothek*, I, 47, fin de la grande inscription de Téglath-Phalasar Ier.

2. Schrader, *Keil. Bibl.* III, II, 4, 6 (trad. Winckler).

tablette n'est pas affaire de gloire royale; il semble bien être un élément magique et mystique de la construction, par lequel la vie du roi, ou celle de son double, se trouve indéfiniment liée à la conservation du temple.

Le temple construit était certainement purifié et consacré pour l'installation du dieu et de tout le personnel divin qui ordinairement l'entourait. La description de la dédicace du temple de Nin-girsu à Lagash, dans les inscriptions de Gudéa, laisse entrevoir une infinité de rites où les sacrifices tiennent leur place[1] ; mais on ne discerne ni les rites propres ni la signification spéciale de ces sacrifices. Comme il est naturel, la consécration du temple est en même temps l'inauguration du service divin autour du dieu qui s'établit dans le temple avec toute sa famille ; aussi bien dit-on que les dieux eux-mêmes font la consécration du temple[2]. Le détail des rites n'est pas mieux indiqué dans les relations sommaires de consécration de temples qui se rencontrent dans les inscriptions des rois de Babylone et de Ninive. Un texte rituel, qui a été cité au chapitre précédent[3], peut donner une idée des rites de purification, étroitement coordonnés aux rites de consécration. Il s'agit d'un sacrifice pour la purification du sanctuaire de Nabu dans le grand temple de Babylone[4]. Le prêtre pénètre dans le sanctuaire de Nabu avec le réchaud, la torche, le bénitier : il y aura donc des purifications à la fumée des parfums, au feu, et à l'eau. Mais le prêtre touche toutes les portes du naos avec de l'huile de cèdre ; ce rite est plutôt pour une action positive. Un mouton a été amené là, et un autre personnage sacré lui tranche la tête. Le premier prend le corps de la victime et en frotte le temple, c'est-à-dire les murs probablement, et aussi le pavé ; il l'emporte ensuite et va le jeter au fleuve; il semble que l'autre personnage fasse de même pour la tête, et le caractère purificatoire du rite n'est pas douteux. Avec les prêtres et par eux les dieux sont dits, comme dans la description de Gudéa, procéder à la purification du sanctuaire de Marduk[5]. De tels rites devaient se pratiquer aussi bien pour l'inauguration des temples ; mais il y en avait certainement d'autres par lesquels la demeure sacrée et ses habitants étaient établis dans la vertu de leur rôle, comme on le voit dans les fragments rituels concernant la préparation et la consécration des statues divines.

Ces statues étaient tout autre chose que de simples images. Il s'a-

1. Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, 178-199.
2. Thureau-Dangin, 179.
3. *Supr.*, p. 350, n. 1.
4. Texte de Dhorme, 48-49.
5. Dhorme, 50.

gissait de faire un dieu, la statue étant comme la forme sensible de la divinité qui y était plus ou moins incorporée sans y être précisément fixée. Du tjurunga personnel des Arunta aux statues divines des cultes païens et aux images miraculeuses des cultes chrétiens il n'y a que la différence des théologies et de l'art, mais le principe est le même, l'incorporation d'une personnalité mystique, un peu flottante, en un objet donné. La magie a utilisé à ses fins les images, la religion les a utilisées aussi. Et ce ne fut point pour l'amour de l'art que l'on fabriqua images et statues, mais pour des fins très positives et très réelles, ou du moins que l'on croyait telles[1]. En des cultes magico-religieux comme étaient ceux de Babylone et de l'Égypte, la confection des images divines ne pouvait manquer de s'entourer d'un rituel extrêmement touffu. Les statues des dieux, celles des morts, celles mêmes des hommes vivants étaient les doubles ou le siège des doubles des personnalités divines ou humaines qu'elles représentaient, et l'on conçoit qué, pour les dieux surtout, les précautions les plus minutieuses aient été prises afin d'assurer l'incarnation du double dans son image.

A Babylone, c'était le prêtre incantateur, le magicien exorciste, qui présidait à ces opérations, même aux préliminaires, qui consistaient dans le choix et la préparation de la matière employée pour fabriquer l'idole. La statue faite, il s'agissait de l'animer. Ici, comme pour la consécration des temples, large part était attribuée aux purifications par l'eau, les parfums, le feu, puis aux rites positifs, qui incorporaient à la statue l'esprit du dieu, et inauguraient le régime des sacrifices ; car, la statue étant une fois animée, l'on n'avait plus qu'à pourvoir à son service. Les sacrifices qu'on trouve mentionnés à ce propos dans les fragments rituels sont de type ordinaire. Lorsque Nabupaliddin, roi de Babylone, fait faire une statue de Shamash pour le temple de Sippar, la statue est purifiée au bord de l'Euphrate, puis introduite dans son temple, où l'on immole taureaux et moutons, avec libations de miel et de vin sur le seuil[2]. Des descriptions plus détaillées se rencontrent dans certains rituels[3] : pour une statue de bois, choix de l'arbre, sacrifice de type ordinaire à Shamash avant l'abatage, incantation devant l'arbre contre le mauvais *utuk* (démon), attouchement de l'arbre par le prêtre avec des outils d'or et d'argent, enfin abatage avec une hache de cuivre ; la statue faite, consécration au bord de l'eau, incantations sur le cèdre et le cyprès qui brûlent dans la cassolette à parfums, et sur l'eau sacrée, « ablution de la

1. Cf. *supr.*, p. 92.
2. Schrader, *Keil. Bibl.*, III, 1, 176-183 (trad. Peiser).
3. Zimmern, 138-143, 156-159.

bouche et ouverture de la bouche », purification de la statue par la fumée, par la torche et par l'eau ; après quoi le prêtre dit au dieu : « Désormais devant ton père Éa tu entreras », etc. ; le prêtre se prosterne, « prend la main du dieu et lui fait voir un mouton » ; le premier sacrifice est pour Éa et Marduk, les dieux de l'exorcisme, et pour le nouveau dieu ; d'autres sacrifices viennent ensuite. La consécration des images divines pour la protection des maisons se faisait dans les mêmes conditions que celle des statues destinées aux temples[1].

On sait que, chez les Égyptiens, les âmes des dieux et celles des morts étaient données ou rendues à leurs images principalement par le sacrifice. Ce que l'on connaît du rituel babylonien ne permet pas de dire si la relation du sacrifice avec la vie du dieu dans son simulacre y était aussi immédiate que dans le rituel égyptien. Il est à remarquer que ce dernier, tout en organisant le service des dieux comme celui d'une table royale où l'on apporte des mets apprêtés, leur fait ouvrir la bouche par application du cœur et de la jambe des victimes, qui ne sont point offerts en aliment sur table, mais mis en contact avec la bouche du dieu ou du mort divinisé, pour que son âme, la vie de la victime identifiée à la vie du dieu, passe de son récipient, les organes de la victime, dans la bouche du dieu, et par sa bouche rentre dans son corps[2]. Les textes babyloniens ne laissent pas voir comment se faisait « l'ouverture de la bouche » ; ils parlent bien des morceaux réservés à la divinité, et qui lui sont offerts, mais ce sont des morceaux cuits, et qui par conséquent sont présentés en forme d'aliment préparé, quelle qu'ait pu être d'ailleurs la raison primitive de leur choix.

La préparation de certains fétiches ou instruments magiques chez les non-civilisés peut aider à comprendre ces rites de consécration. Ainsi le bâton magique du *datu*, ou prêtre, chez les Batak de Sumatra[3]. C'est une pièce de bois dur, sculptée, entièrement recouverte d'images d'hommes et d'animaux, dont il semble que chacune ait sa signification et sa vertu. On fait un de ces bâtons quand une fraction de tribu se rend indépendante, et ce trait suffit à caractériser l'espèce d'idole dont il s'agit. Divers sacrifices ont lieu à cette occasion, dont

1. Zimmern, 146-151. Ce rituel comporte la purification de la maison aussi bien que celle des statues. Nombreux sacrifices, dont un de trois agneaux à trois autels, « pour le dieu de la maison, la déesse de la maison et le génie de la maison ». Les rites doivent convenir à l'inauguration de la demeure aussi bien qu'à une purification extraordinaire.

2. *Supr.*, p. 175.

3. Warneck, 132-133.

nous n'avons pas le détail. Mais le bâton doit sa vertu essentielle à un sacrifice humain, ou plutôt à un meurtre accompli dans les conditions les plus barbares [1]. La victime est d'ordinaire un jeune garçon dérobé à une autre tribu : après l'avoir amadoué en le nourrissant bien, on lui fait promettre de faire tout ce qu'on lui demandera ; l'ayant placé les yeux bandés dans une fosse, le *datu* développe devant sa victime tout un programme d'action contre l'ennemi et d'égards pour les gens de la tribu, réclamant sur chaque point un assentiment ; il lui dit ensuite d'ouvrir la bouche, et l'on y verse du plomb fondu. Le corps est laissé dans la fosse ; mais au bout d'un certain temps l'on vient chercher le liquide qui a coulé du cadavre en décomposition ; l'esprit est dedans ; on met de ce liquide dans un creux du bâton, et le magicien enverra l'esprit exécuter toutes les malédictions qu'il jugera bon de prononcer ; il emportera le bâton à la guerre pour lancer l'esprit contre l'ennemi. Mais le bâton sert aussi en d'autres occasions, par exemple quand on a besoin de pluie[2]: le chef apporte une corne de buffle remplie de vin de palme aux lèvres d'une image féminine gravée sur le bâton et qui sans doute représente un esprit de la pluie. Ce bâton est donc une espèce de sanctuaire portatif où habitent plusieurs esprits que représentent leurs images, mais qui est principalement le siège ou le corps nouveau de l'individu sacrifié, devenu bien malgré lui l'esprit protecteur de ceux qui l'ont tué.

On trouverait sans peine beaucoup de cas analogues dans l'infinie variété des fétiches que créent et vénèrent les peuples africains. Il suffit d'avoir indiqué ici le rapport intime qui existe entre la création de ces fétiches et la consécration des temples et des images divines dans les religions des civilisés.

Dans un précédent chapitre, la fondation d'une stèle frontière, témoin et monument perpétuel de serments, nous a montré comment, chez les Sumériens, une borne ainsi consacrée devenait une sorte de divinité [3], un véritable Terme, comme chez les Romains. La stèle d'Eannatum est le plus ancien monument de ce genre qui nous soit connu chez les peuples mésopotamiens, mais elle n'est pas le seul. L'usage de ces bornes sacrées s'est perpétuée en Babylonie. On a pu voir, par le cas d'Éannatum, que la borne n'incarne pas seulement la vertu des images ou des textes qu'elle porte, mais qu'elle a une sorte de personnalité propre. Il n'est pas douteux que la pose de la pierre

1. Le *pangulubalang*. Warneck, 64-66.
2. Warneck, 132.
3. *Supr.*, p. 291.

était accompagnée de cérémonies spéciales qui la consacraient et l'adaptaient à sa fonction.

Le rite pour la consécration du Terme romain nous a été conservé. Il va de soi qu'originairement les dieux Termes étaient aussi nombreux que les bornes frontières du territoire romain et les bornes limites des propriétés particulières. La fête annuelle des *Terminalia* concernait toutes ces bornes[1], et non un dieu Terme, dont le culte spécial est bien postérieur à celui des bornes dont il est la personnification abstraite. La délimitation des territoires et propriétés se faisant par accord entre voisins, la pose des bornes résultait d'une convention et avait lieu en présence des parties contractantes; la borne était ainsi toujours le témoin d'un engagement plus ou moins solennel, et ce doit être comme vertu de l'engagement incorporé dans la pierre qu'elle protégeait les champs en maintenant les limites fixées. Mais il semble qu'avec le temps les Romains eussent élargi beaucoup l'idée de cette protection. Avant de placer la borne, on immolait une victime, jeune brebis ou petite truie probablement, dont on faisait couler le sang dans le trou préparé, le corps étant brûlé sur un bûcher; on apportait aussi de l'encens, des grains et légumes, des rayons de miel et du vin, tout ce qui apparaît dans le culte ordinaire des Termes; seulement, cette fois, tout était jeté au feu, et c'est sur les débris encore chauds que l'on posait la pierre[2]. Le rite invite donc à penser que l'on se proposait d'infuser au Terme, non seulement la vertu de la victime qui sans doute lui créait une façon d'âme, mais la vertu des céréales et des produits du sol pour que le Terme les gardât, les aidât, et qu'il contribuât à leur production; le Terme ne faisait pas que garantir la limite, il était devenu en quelque manière le génie des champs qu'il délimitait.

Ovide décrit le rite champêtre des Terminalia[3], le 23 février : « Pierre ou poteau, dit-il, ô Terme, tu as de la divinité ». Et il représente les deux propriétaires des champs que sépare le Terme, lui apportant chacun leur guirlande et leur offrande; la femme a, dans un vase de terre, les charbons allumés; un vieux prépare le bûcher; un garçon tient la corbeille, d'où il jette par trois fois les grains sur le feu; une une fillette présente les rayons de miel; d'autres apportent le vin. Tout le monde est vêtu de blanc, et l'on se tait pendant que brûlent les offrandes. Pour finir, le sang d'une agnelle est versé sur le Terme, et à l'agnelle une petite truie peut s'ajouter. Un festin rustique

1. Wissowa, 136.

2. Siculus Flaccus, *Grom. lat.* I, 141, 8 (*ap.* Marquardt-Brissaud, *Le culte chez les Romains*, I, 244).

3. *Fast.* II, 639-658.

couronne la fête, et l'on chante les louanges de Terme. Bien que cette fois la victime ne soit pas brûlée, le rite apparaît comme un renouvellement de la consécration, et qui a la même signification que celle-ci, bien que l'idée d'offrande s'y accentue davantage. Rien de plus naturel, puisque les rites de la fondation du Terme sont constitutifs de son être mystique, créant sa personnalité, à laquelle s'adressent les rites de la fête annuelle.

Les sacrifices prescrits dans l'Exode pour la consécration de l'autel des holocaustes ressemblent beaucoup à ceux qui avaient lieu annuellement pour sa purification. Mais ils sont coordonnés à la consécration des prêtres en même temps qu'à celle de l'autel; et l'autel n'est pas consacré seulement par le sacrifice; il reçoit, ainsi que tout le mobilier sacré, la consécration de l'huile[1]. C'est donc la vertu de l'onction qui consacre d'abord toutes ces choses. Ézéchiel[2] prescrivait, pour la consécration de l'autel, le sacrifice d'un jeune taureau en « péché »; le sang devait être appliqué aux quatre coins de l'autel et tout autour, afin de le « purifier ». Le jour suivant, l'on devait sacrifier un bélier dans les mêmes conditions, puis immoler un jeune taureau et un bélier en holocauste. Ce triple sacrifice devait être répété pendant sept jours; après quoi l'autel serait propre à recevoir les holocaustes et les « pacifiques » des Israélites. Ce rite suppose, par le dernier trait, que seuls les holocaustes et les « pacifiques » sont les vrais sacrifices d'oblation qui concernent Iahvé; les « péchés » sont pour mettre l'autel en état de recevoir ces sacrifices. Le plus important est évidemment celui du premier jour. Du « péché » Ézéchiel ne décrit pas le rite; il dit seulement que la victime est brûlée en dehors du sanctuaire, et l'on peut se demander s'il en réserve une part pour l'oblation[3]. L'application du sang n'est pas comprise en offrande, mais en purification d'abord, et probablement aussi en consécration. Les sacrifices des jours suivants sont une septuple inauguration de l'autel, avec un « péché » précédant les sacrifices d'oblation. Ces derniers semblent compris en contribution positive à la consécration de l'autel. L'Exode n'a pas le sacrifice préliminaire qu'Ézéchiel met avant les sept jours, mais pour chacun des sept jours un taureau de « péché », un bélier d'holocauste et un autre en « pacifique », qui est le sacrifice propre de la consécration des prêtres. Le rite pour le taureau de « péché » est celui que le Lévitique indique pour l'ordinaire de ce sacrifice, application du sang aux quatre coins de l'autel, le reste du sang étant versé au pied de l'autel, les parties réservées étant brû-

1. Ex. XXIX; XL, 9-15; Lév. VIII.
2. Éz. XLIII, 18-27.
3. Cf. *supr.*, pp. 356-357.

lées en offrande, et le reste brûlé en dehors du sanctuaire. Chaque jour, après la purification par le sang du « péché », l'autel est sanctifié par l'onction d'huile. Mais, dans le Lévitique, l'onction de l'autel et de tout le mobilier précède le sacrifice, en sorte qu'il faut attribuer à l'huile comme au sang une double vertu, de purification et de consécration, à laquelle coopère celle du sang, qui est appliqué ensuite à l'autel. L'onction d'huile serait le rite par lequel la première consécration de l'autel se distinguerait de sa purification ultérieure, soit annuelle, à la grande Expiation, soit extraordinaire [1].

Au lendemain de la persécution de Dioclétien, l'Église chrétienne commença à dédier solennellement les édifices de culte; un petit nombre de ces édifices étaient élevés près des cimetières ou sur les tombes des martyrs. Mais très rapidement, par l'emploi des reliques, l'assimilation se fit entre toutes les églises, jusqu'à ce qu'on en vint à ne plus concevoir une église sans reliques [2]. Il arriva même qu'en certains endroits on emmura dans l'autel, avec les reliques, ou à défaut de reliques, des hosties consacrées [3].

Sans insister sur le détail des aspersions purifiantes, des onctions sanctifiantes et autres rites que comporte la dédicace des églises et la consécration des autels, notons que la déposition des reliques dans l'autel affecte le caractère d'un enterrement [4]. Chaque saint est comme enterré dans la parcelle qui le représente et qui, virtuellement, est lui-même. Et si le culte des reliques des saints tient à ce qu'il y a de plus primitif dans l'humanité, à l'idée d'une permanence de l'individu dans les débris de son corps ou de ce qui l'a touché, la consécration de l'autel par l'emmurement des reliques se rattache aussi à la même idée que les antiques sacrifices de fondation, la constitution d'un esprit protecteur de la solidité d'un édifice et de la sécurité de ses

1. Mais tout ce qui regarde l'onction d'huile sur l'autel et le mobilier sacré semble ajouté à la rédaction fondamentale du Code sacerdotal (cf. Kautzsch, *Die heilige Schrift des Alten Testaments*[3], 156), en sorte que cette rédaction se rapprochait fort d'Ézéchiel.

2. Voir Duchesne, 406-410.

3. Prescription du concile de Chelsea en 816, c. 2, dans Duchesne, 410, n. 1. Au même endroit, Duchesne dit que l'on employa parfois des fragments d'Évangile.

4. La cavité de l'autel où l'on dépose les reliques est qualifiée « tombeau ». « Il est facile de voir », écrit Duchesne, 413, « que ce rituel (l'ancien rituel romain de la consécration des églises) est exclusivement funéraire. On prépare le tombeau du saint, on l'y transporte, on l'y enferme, on répand un parfum (le chrême) à l'intérieur et à l'extérieur du sépulcre. L'idée d'embaumement est exprimée plus clairement encore dans le rituel postérieur, où les fumigations d'encens se joignent aux onctions d'huile aromatisée. » Cf. p. 423, ce qui est dit du rituel byzantin.

habitants, par emmurement d'un être humain dans la bâtisse. Le but poursuivi, même le moyen d'atteindre ce but sont analogues, et l'on pourrait peut-être dire qu'ils sont identiques en principe, avec une certaine spiritualisation des fins dans le rite chrétien. La seule différence, — qui est considérable au point de vue de l'humanité, mais presque nulle quant à la signification religieuse des rites, — consiste en ce que le christianisme utilise des morts glorieux pour la consécration de ses temples et l'avantage des fidèles qui y fréquentent, tandis que la barbarie antique tuait des hommes tout exprès pour la garantie de ses bâtiments.

CHAPITRE X

LES SACRIFICES D'INITIATION

Les hommes, comme les choses, ont à être élevés par la vertu des rites aux fins spéciales que sert la religion. Les rites d'initiation sont comme une consécration des personnes, et ces rites prennent une importance essentielle dès les cultes les plus primitifs, où ils apparaissent comme une adaptation magique de l'individu aux fonctions de son existence dans le groupe auquel il appartient ; mais ces fonctions varient en importance, et il est des initiations qui confèrent des pouvoirs plus considérables. Les initiations communes et les initiations de prêtres magiciens ou de prêtres rois se perpétuent en se transformant dans l'évolution des religions ; on les retrouve dans les économies de salut. Ces rites nous intéressent dans la mesure où y intervient le sacrifice ; mais, pour comprendre la part qu'y prend le sacrifice, il est indispensable de marquer sommairement l'objet des rites dont il s'agit.

I

Ainsi qu'il est apparu maintes fois au cours de la présente étude, la préoccupation constante de l'homme primitif, — et il serait peut-être assez facile de montrer que cette préoccupation n'a fait que changer de forme et d'objet, mais non de caractère essentiel dans les religions des civilisés, — a été de réaliser par des moyens à lui, d'une efficacité nulle quant à l'objet qu'il se proposait, ce que la nature, tellement quellement, fait d'elle-même. En ce qui concerne sa propre activité, son propre développement, son propre avenir, il n'a pas voulu davantage s'en remettre à ce que la nature fait d'elle-même en lui, à ce qu'il peut obtenir par l'exercice normal de ses facultés ; il n'a pas voulu non plus se résigner aux risques et aux fatalités que nulle

incantation, nulle prière, nul sacrifice n'ont jamais pu conjurer, ni reconnaître son ignorance et son impuissance devant le mystère de la mort. Avec assurance, et surtout pour se donner assurance, il s'est équipé magiquement pour la vie présente, religieusement pour la vie éternelle, quand il en eut conçu l'idée. Il a voulu se faire homme, et surhomme, et immortel, comme si la nature toute seule n'avait pas été capable de le conduire à la perfection physique, et la vie sociale à ce qu'il jugeait être la perfection morale de son humanité ; comme si des pouvoirs transcendants pouvaient être conférés à certains individus, qui leur permettraient d'agir par leur volonté, leur parole, la vertu du rite, sur le monde des forces naturelles, des esprits et des dieux ; comme si la vie et la mort n'avaient point pour lui de secrets et qu'il lui fût loisible, moyennant certaines conditions, de s'assurer malgré la mort une existence immortelle. C'est à cette œuvre singulière de la création des hommes, des maîtres des choses sacrées, des immortels, qu'ont été destinés et coordonnés les rites d'initiation.

Chez des peuples aussi peu avancés en culture que sont les indigènes de l'Australie, ces rites affectent des formes très complexes, qui laissent entrevoir toute une évolution des idées et des pratiques rituelles, ces dernières s'étant accrues avec le temps, et les idées qui s'y rattachaient s'étant plus ou moins modifiées. Et dès l'abord il y faut distinguer deux sortes d'initiations, qui se retrouvent également chez le plus grand nombre des non-civilisés, l'initiation commune et l'initiation des magiciens ou sorciers, qui savent guérir les maladies et souvent aussi les donner. L'initiation des magiciens est, en quelque manière, à l'origine des initiations sacerdotales, et nous y reviendrons plus loin. L'initiation commune regarde surtout les hommes, et ce qu'on trouve de rites d'initiation pour les femmes n'est pas de grande conséquence. Cette différence s'explique par les mêmes raisons que l'incapacité rituelle des femmes. Celles-ci constituent une sorte d'humanité inférieure pour la création de laquelle n'est pas requis tout l'effort magique dont il convient d'entourer celle des hommes.

Autant qu'il est permis de risquer sur ce point une conjecture, il semblerait pourtant que le plus ancien fonds des rites de l'initiation commune chez les Arunta d'Australie ait eu un caractère principalement sexuel, et que cette initiation ait consisté en des rites de chauffage par le feu, auxquels participaient les femmes, comme elles y participent encore actuellement, ces rites étant entremêlés ou superposés à d'autres, initiation par le tjurunga ou rhombe sacré, circoncision et subincision, auxquels les femmes ne participent point. Les rites du feu pourraient n'avoir été à l'origine qu'une sorte de préparation

immédiate à la vie sexuelle, antérieurement à la réglementation actuelle du mariage. Les rites de la circoncision et de la subincision doublent les rites du feu, car ils semblent aussi avoir été compris d'abord en préparation immédiate des hommes à l'acte sexuel. Mais ils sont moins anciens en Australie que les rites du feu, et même ils sembleraient n'avoir été introduits qu'après l'initiation par le rhombe sacré, initiation très répandue parmi les tribus australiennes, mais qui est sans rapport direct avec la sexualité, car elle concerne les hommes avec exclusion absolue des femmes, et comme membres de cette humanité supérieure aux mains de laquelle sont les rites des clans, et la chasse et la guerre.

La circoncision [1] a été regardée par divers savants comme une sorte de sacrifice [2] ou comme un simulacre qui aurait été substitué à un sacrifice réel. On se fondait, sur ce que dans certaines religions, tout au moins dans la religion israélite [3], le rite pouvait s'interpréter comme une consécration de l'homme à la divinité, ou un signe de cette consécration ; et l'on pouvait même conjecturer que la circoncision remplaçait en quelque manière le sacrifice du premier-né [4]. Mais le rapport originel de la circoncision avec la puberté indique assez que, chez les Sémites qui l'ont pratiquée, la circoncision était coordonnée au mariage, à la réglementation sociale de la sexualité. L'idée d'une opération purement hygiénique, qui a aussi de nombreux partisans [5], est tout ce qu'il y a de moins conforme à la mentalité de l'homme inculte. Il ne semble pas que les initiateurs de cette coutume aient eu d'autre idée que celle de mener l'organe viril à ce qui paraît être sa perfection eu égard à l'acte sexuel [6]. On voulait, à proprement parler, faire des mâles, comme si la chose n'avait pas dû se faire toute seule. Si étrange que l'idée nous semble, tel paraît être aussi le sens de la subincision, qui est, chez les Arunta et

1. Voir art. *Circoncision*, dans HASTINGS, III, 659-680.
2. Voir, par exemple, GRAY, dans HASTINGS, III, 667.
3. GEN. XVII, 10-14. Circoncision obligatoire sous peine de mort, parce que c'est « l'alliance » ou le pacte providentiellement établi entre Dieu et Abraham ainsi que sa postérité.
4. Il n'est pas impossible que la fixation de la circoncision au huitième jour après la naissance ait quelque rapport avec le sacrifice du premier-né à la même date ; mais cette date pour la circoncision n'est pas primitive en Israël ; peut-être est-ce la date seulement qui a été choisie plus tard conformément à celle du sacrifice et comme pour le remplacer. L'obligation de la circoncision, il ne faut pas l'oublier, concernait tous les mâles, tandis que celle du sacrifice n'atteignait que les premiers-nés.
5. C'était l'opinion de RENAN, *Histoire du peuple d'Israël*, I, 124.
6. Cf. WEBSTER, *Primitive secret societies* (New-York, 1908), 37.

d'autres tribus d'Australie, un agrandissement du méat [1], opération parallèle, selon leur manière de voir, à celle qu'ils pratiquent sur les femmes par l'incision de l'hymen [2]. Ces rites sont une manière d'introduction positive à la vie sexuelle ; et le rite, magiquement compris, a par là même un sens sacramentel qu'il pourra garder en se modifiant selon l'évolution générale de la pensée religieuse chez les peuples qui le pratiquent.

En effet, le rite qui fait l'homme le rend apte à participer aux autres cérémonies qui sont aux mains des hommes ; il est donc magico-religieux et il sera facilement compris en condition de pureté religieuse ; c'est pourquoi, au regard des Israélites, tous les incirconcis étaient impurs ; et comme les Juifs avaient fini par se trouver quelque peu isolés dans cette pratique, la circoncision fut regardée comme signe de l'alliance de Iahvé avec Israël, en sorte que le vieux rite brutal pour la perfection du sexe masculin était devenu un moyen de purification et de consécration religieuse. Le rite ne laissait pas d'avoir dès l'abord une signification sociale, étant impliqué dans les règles d'une société primitive. Ce caractère subsiste naturellement dans le caractère religieux, dont il ne se distingue pas. Le rite qui faisait le mâle faisait en même temps ou contribuait à faire l'homme, le guerrier de tel clan et de telle tribu. La circoncision ne fera pas seulement le Juif pur pour les actes de son culte et lié au dieu de ses pères, elle fera aussi, et par là même, simplement, le Juif.

Il n'en est pas moins vrai que l'idée de sexualité, qui paraît avoir été dominante dans certaines initiations primitives, s'est perpétuée plus ou moins dans l'évolution ultérieure de ces initiations, comme l'atteste la fréquence des symboles sexuels dans les cérémonies de mystère, et celle des métaphores sexuelles dans le langage religieux.

L'initiation australienne par le rhombe pourrait bien être le cas le plus rudimentaire d'une initation par l'esprit, puisque le rhombe est caractérisé par le bruit qu'il fait, et que ce bruit est la voix d'un être invisible dont le rhombe est le corps ou l'instrument. Esprit du tonnerre ou esprit du vent [3], la voix du rhombe est un esprit ou la voix d'un esprit, l'esprit des rites que les femmes ne doivent pas voir et qui les tuerait si elles y voulaient regarder. C'est l'esprit même des initiations qui se font par le rhombe, et il est curieux qu'à ces initia-

1. Cf. Spencer et Gillen, *Native Tribes*, 263 ; Gray, 660.
2. Cf. Spencer et Gillen, 92.
3. Il se pourrait que le rhombe ait été d'abord un instrument magique pour faire le vent ou le tonnerre et amener la pluie. Cf. *supr.*, p. 218, et Frazer, *Balder*, II, 233.

tions par l'esprit s'attache l'idée de la mort, d'une mort suivie de résurrection. Cette idée est très répandue, et elle doit être jugée, quant à ses origines, indépendante du sacrifice, qui n'existe autant dire pas chez les indigènes de l'Australie. C'est, au fond, l'idée d'une vie nouvelle, qui est censée de substituer à l'ancienne, d'où résulte, pour la pensée primitive, l'idée de la mort du premier individu, de l'enfant, auquel se substitue la personnalité de l'homme. De là vient que, chez beaucoup de peuples où se rencontre la même idée, l'homme, à cette occasion, reçoit un nouveau nom. Or, qui dit nom nouveau dit nouvel être.

Ce renouvellement de la vie est-il à considérer comme un échange d'âmes, par retour de l'âme d'enfant à son totem, et infusion d'une âme nouvelle provenant du susdit totem ? Le savant qui avait émis cette hypothèse à propos du totémisme, quand il inclinait à supposer le totémisme universel dans l'humanité primitive, semble disposé maintenant à considérer le totémisme, là où il existe ou a existé, comme un moyen de mettre l'âme en sûreté hors de l'individu, quand il arrive aux périls que lui fait courir la vie sexuelle [1]. D'autres ont parlé d'âme infantile, qui serait enlevée par un rite tel que la circoncision, et remplacée par l'âme virile ou par « le principe de vie du groupe » [2]. Mais il ne s'agit pas ordinairement de mettre l'âme en sûreté, ni même, à proprement parler, de remplacer une âme par une autre, ou par un principe de vie collective.

Il a été supposé beaucoup plus justement, semble-t-il, que l'initiation, avec les interdits qu'elle comporte et les avantages qu'elle procure, était un effort pour introduire le jeune homme dans la condition des esprits ancestraux, qui ont pouvoir sur la nature. Cette hypothèse, qui a été conçue spécialement en vue des initiations africaines [3], pourrait s'adapter aux initiations australiennes, bien que les Australiens ne se soient point élevés jusqu'à un véritable culte des ancêtres Ces initiations, en effet, sont devenues tout autre chose qu'une introduction à la vie sexuelle, elles sont une introduction à la vie supérieure du clan et de la tribu, à la connaissance de ses traditions et à la pratique de ses rites ; elles s'intéressent encore à la vie sexuelle, mais pour la réglementer plus que pour la promouvoir ; elles placent réellement les initiés en communion de pouvoir avec les ancêtres, instituteurs des rites ; et l'on ne peut pas dire cependant que leur signification soit plus religieuse que sociale, car le rapport avec les

1. Frazer, *Balder*, II, 277.
2. Mauss, *Année sociologique*, 1906, p. 255 ; Dussaud, *Introduction*, 227.
3. Par Frobenius, cité Webster, 46-47.

ancêtres ne fait que créer la société même dans sa notion mystique et dans sa réalité vivante.

L'idée, au moins vague, de participation à un esprit, à une vertu, se rencontre dans ces initiations, et même, chez les Arunta, cet esprit et cette vertu se personnifient dans un esprit de l'initiation, qui, pour être par un côté la personnification du rhombe [1], ne laisse pas d'être la personnification de la vertu même qui est communiquée par l'initiation, esprit ou vertu qui n'est pas précisément l'esprit de la société tribale comme telle, ni son principe de vie, mais le pouvoir mystique que cette société comprise en toute son ampleur, avec ses morts et ses vivants, exerce sur le monde et sur elle-même. La communication de l'esprit se fait même sensible dans le rite commun de l'initiation chez les Zuñi.

Cette initiation, dite du Kotikili [2], se célèbre tous les quatre ans, et les cérémonies commencent en avril. On y déploie tout le luxe de figuration rituelle que comporte le culte des Zuñi. L'esprit mystique de l'initiation est Kolowisi, « le serpent à plumes », qui sans doute, en même temps qu'esprit de l'initiation, est esprit du vent et de la pluie, esprit du grain et de la vie. C'est un grand mannequin en peau de daim, savamment truqué, dont la tête déborde d'une tablette sur laquelle sont marqués des symboles de nuage ; ce trait paraît indiquer assez clairement le caractère de Kolowisi. Le monstre arrive porté et accompagné par toute une troupe figurant les divinités. On est allé chercher de l'eau à une source sacrée, et de longues herbes qui poussent dans la source. Tous les enfants mâles doivent entrer dans la confrérie du Kotikili pour avoir part après leur mort à la danse sacrée de Kothluwalava [3], et, à l'occasion de la première initiation, les enfants sont inscrits à l'une ou à l'autre des six chambres de culte, correspondant aux six régions de l'univers, entre lesquelles sont répartis les hommes de la tribu [4] L'initiation des femmes est tout à fait exceptionnelle [5], sans doute parce que cette initiation jadis ne pouvait concerner que les hommes. Actuellement il y a une première initiation, involontaire, des enfants en bas âge, qui doit être dédoublée de l'initiation volontaire, identique en substance à la première, mais appliquée aux garçons de douze ou treize ans. Il

1 Ainsi le Tuanjiraka des Arunta. STREHLOW, I, 102.

2. STEVENSON, 94-97.

3. Village des dieux, au fond des lacs. STEVENSON, 32.

4 STEVENSON, 62.

5. STEVENSON, 65 Petites filles dont les maladies sont attribuées à l'effroi causé par un figurant de divinité. Ces personnes sont ensuite qualifiées pour représenter les déesses dans les danses rituelles.

semble que les rites aient été partagés entre les deux initiations : pour la première, les enfants, apportés sur le dos des parrains, sont frappés par les dieux avec des branches de yucca, puis on leur fait boire de l'eau d'une source sacrée ; on leur fait aspirer le souffle sacré que les dieux ont déposé sur des baguettes ornées de plumes ; et on leur fait voir Kolowisi [1]. Le monstre divin vient à chaque chambre de culte, passant la tête dans la trappe du plafond qui y donne accès ; il dégorge l'eau de la source Tolusena, des grains de toute sorte, les herbes qu'on a rapportées de la source ; de tout cela chaque enfant reçoit une part. L'eau est bue par les enfants et leurs proches ; on s'en sert aussi pour asperger la provision de grain ; les grains rapportés servent pour les semailles. Dans la seconde initiation, les coups donnés avec les branches de yucca, très adoucis pour l'initiation involontaire, sont portés avec une extrême violence, ce qui en fait une épreuve ; on donne ensuite à l'initié un masque de faiseur de pluie, qu'il devra garder sa vie durant, et qui sera même enterré avec lui [2], les morts Zuñi étant faiseurs de pluie. Il est d'ailleurs évident que ce masque met dès maintenant son possesseur en rapport avec les morts et avec leur fonction cosmique. Le rite final est la révélation du secret : les dieux qui donnent les coups de yucca ayant retiré leur masque, les initiés s'aperçoivent que ces dieux étaient des hommes. Ces figurants passent leur masque divin et leur branche de yucca aux initiés qui, à leur tour, les frappent. Mais défense, sous peine de mort, est faite de divulguer les mystères de l'initiation, surtout en ce qui touche aux masques [3]. En Australie de même il est interdit aux jeunes garçons de révéler aux femmes comment s'obtient le bruit du rhombe sacré [4].

Cette révélation du secret, qui réduit à néant la croyance enfantine et le mythe populaire, n'enlève pas à la cérémonie tout caractère mystique, vu qu'elle laisse subsister la croyance à la vertu de l'initiation. Mais peut-être, religieusement parlant, doit-on la considérer comme une fausse révélation, un témoignage de demi rationalisme, ou de rationalisme quasi scientifique, par lequel est plus ou moins compromise la signification mystique du sacrement.

Ces initiations ne comportent point de sacrifice, mais il n'est pas difficile de voir comment le sacrifice pourrait y entrer pour la com-

1. Stevenson, 100-101. On pourrait comparer cette initiation des enfants à celle qui avait lieu à Mexico tous les quatre ans, à la fin de l'année, le jour de la fête du feu. Sahagun, 76, 165, 290.

2. Stevenson, 103 Cf. *supr.* p. 145.

3. Stevenson, 104.

4. Voir, par exemple, Spencer et Gillen, *Nat. Tribes*, 248.

munication de l'esprit. Encore est-il que, chez les Zuñi, l'initiation quadriennale n'est pas sans quelque ombre ou rudiment de sacrifice, étant précédée d'une grande chasse au lapin, que l'on fait avec les dieux qui sont venus pour l'initiation [1]. Or cette chasse, qui est directement coordonnée à l'initiation, peut se renouveler en cas de sécheresse extraordinaire. C'est donc un grand rite de pluie ; normalement elle s'accomplit pour que la « mère du gibier » envoie ses enfants aux Zuñi, et pour que les dieux fassent arroser la terre par les faiseurs de pluie [2]. Sans doute le lapin lui-même est-il animal de pluie. Mais il possède encore d'autres vertus. Le premier lapin qu'on tue à cette chasse a aussitôt le nez coupé ; une jeune fille le prend et le passe à la Chakwena, — c'est-à-dire au figurant d'un personnage mythique qui est la mère ou la maîtresse du gibier, aussi la mère par excellence, une façon d'Artémis Eileithyia, guerrière et présidente d'heureux accouchement ; — et la Chakwena frotte avec le nez sanglant du lapin l'intérieur des cuisses de la jeune fille, afin, dit-on, que les filles des Zuñi arrivent promptement à la puberté et qu'elles soient abondamment fécondes [3]. Sorte d'initiation féminine, sommaire et collective, qui vise directement la fonction sexuelle, et qui reste sans mystère, ne concernant point les morts faiseurs de pluie. Mais un autre lapin est réservé à Sisikia, un des dieux de l'initiation, — peut-être la personnification de l'initiation involontaire, c'est-à-dire des petits enfants qui la reçoivent, — celui qui dès l'abord est allé par le village avec les Koyemshi, danseurs pour la pluie, s'informer des enfants à initier, et à qui les mères ont présenté leurs garçons de quatre ou cinq ans, disant qu'ils n'avaient pas de nom, et priant Sisikia et les Koyemshi de leur en donner un. — Sisikia dépouille son lapin, remplit la peau avec de l'écorce de cèdre, et met du plâtre dans les trous des yeux. Ce lapin est gardé dans la chambre cultuelle du Nord, et lorsque le moment de l'initiation est venu, Sisikia, l'élevant à la hauteur de sa bouche, parle pour le lapin, de façon à être entendu des Koyemshi qui sont autour de la trappe sur le toit : « Votre petit grand-père est fâché, il désire quelque chose à manger, donnez-lui de la nourriture. » Et les Koyemshi s'en vont chercher, dans les maisons des enfants à initier, des fèves de diverses couleurs et d'autres comestibles pour le « petit grand-père » [4]. Le lapin ne figure pas dans les rites propres de l'initiation. Mais ce rite préliminaire, qui marque un rapport direct entre l'initiation et les lapins tués pour l'œuvre de

1. Stevenson, 89-94.
2. Stevenson, 91.
3. Stevenson, 92.
4. Stevenson, 97-98.

pluie et grain qui est à peu près toute la religion des Zuñi, ne laisse pas d'être significatif.

II

D'autres initiations se rencontrent chez les non civilisés : les initiations individuelles de magiciens, qui instituent ceux-ci dans un rapport personnel avec un esprit, initiations qui se perpétuent en quelque façon dans les royautés sacerdotales ou dans les sacerdoces ; et les initiations de confréries, groupes sélectionnés dans les sociétés primitives, et dont procèdent les cultes de mystères, parmi lesquels nous devons, pour une bonne part, compter le christianisme.

Les magiciens, dans les tribus de l'Australie centrale, notamment chez les Arunta, sont supposés initiés individuellement par un esprit qui les tue, leur enlève les entrailles pour leur en donner de nouvelles et mettre dans leur corps le charme qui leur permettra d'opérer guérisons et maléfices, puis les rend à la vie n'ayant plus besoin que d'apprendre les recettes pratiques de leur art ; ou bien ils sont initiés par des magiciens de cette première sorte, qui accomplissent certains rites pour faire pénétrer le charme dans le corps du candidat et pour figurer la substitution d'entrailles [1]. Chez les Warramunga, le magicien est censé recevoir, avec de nouvelles entrailles, un petit serpent qui incarne la vertu magique ; chez les Worgaia, le serpent loge dans la tête du magicien, qui d'ailleurs porte dans le septum du nez un petit objet, image ou symbole de serpent [2]. Chez les Binbinga et chez les Mara, autres tribus du nord de l'Australie, l'on dit expressément que l'esprit de l'initiation magique met ses propres entrailles dans le ventre du candidat [3]. On ne saurait exprimer plus sensiblement la communication de l'esprit, étant admis chez ces peuples que le siège des sentiments est dans le ventre.

Tous ces magiciens sont plus ou moins sorciers, et chez les Anula, autre tribu du nord, ils le sont tout à fait, n'exerçant que des maléfices [4] ; mais ce cas est exceptionnel. Une spécification nette de l'activité magique dans les limites de l'intérêt social, ou bien en dehors et en dépit de cet intérêt, aboutit à une distinction formelle entre le magicien médecin et le sorcier. D'autre part, ces magiciens, hommes d'un esprit, deviennent facilement prêtres, et peu s'en faut qu'ils ne

1. Spencer et Gillen, 523-529.
2. Spencer et Gillen, *North. Tribes*, 481-486.
3. Spencer et Gillen, 487-488.
4. Spencer et Gillen, 489.

le soient devenus dans certaines tribus de l'Australie. Les Kurnai, tribu du sud-est, avaient deux sortes d'hommes inspirés : les devins ou voyants, initiés par des esprits rencontrés dans la forêt, qui les transportaient au ciel, où ils voyaient danser les habitants de ce lieu, en sorte qu'ils revenaient pourvus de chants et de danses pour les Kurnai, et les magiciens guérisseurs, qui étaient pareillement initiés en rêve dans le ciel [1]. Les magiciens des Wiradjuri, tribu de la même région australienne, recevaient leurs pouvoirs de Baiame en personne, dans des conditions analogues [2] ; et Baiame, esprit du ciel, n'étant pas loin d'être un dieu, les fonctions de ces magiciens n'étaient pas loin d'être un sacerdoce. En certaines tribus de la même contrée australienne, l'importance du rôle de ces magiciens aura mis en leurs mains les rites officiels, ou bien les chefs auront voulu être magiciens : chez les Yuin, par exemple, les rites de l'initiation sont conduits par des chefs magiciens [3]. Faible ébauche d'une magistrature religieuse, d'un sacerdoce royal, comme il en exista chez les anciens peuples civilisés.

Les fonctions de chef avaient d'ailleurs un caractère magique, et elles ont pu évoluer, elles ont évolué chez les peuples arrivant à la civilisation, soit en sacerdoce royal, soit, par dédoublement de celui-ci, en sacerdoce distinct de la royauté ou de la magistrature civile, sans absorber les fonctions du magicien guérisseur [4]. Ainsi voyons-nous chez les peuples mésopotamiens une royauté dont le caractère religieux s'est maintenu jusqu'à la fin, tant en Assyrie qu'à Babylone ; à côté du roi, un sacerdoce pour le service des grands temples ; puis des spécialités magico-sacerdotales, les prêtres devins, les prêtres exorcistes, et même les prêtres chantres. Mais de ces différents sacerdoces on est loin de connaître toutes les formes d'inauguration, et de celles qu'on connaît toutes ne comportent pas de consécration personnelle par le moyen du sacrifice.

Le roi d'Ouganda présidait au culte national, et sa personne était sacrée, mais, à ce qu'il semble, en vertu de son entrée en fonctions et de son hérédité, non par une consécration spéciale [5]. Il paraît certain que, dans les anciens temps, la royauté était le prix d'une lutte entre les fils ou parents du roi défunt, et, dans ce cas, le vainqueur s'affirmait comme véritable héritier ou dépositaire de la vertu royale. Une prise de possession, symbolique, tenait lieu de consécration. La vertu

1. Howitt, 389.
2. Howitt, 405.
3. Howitt, 516 ss.
4. Cf. *supr.*, p. 31.
5. Voir Roscoe, 189 ss.

royale était préservée ensuite et soutenue par de véritables sacrifices. Au terme du deuil de son prédécesseur, le roi se faisait amener deux hommes pris sur le chemin en des conditions déterminées ; il lançait une flèche à l'un et préposait l'autre à la garde de ses femmes. Le premier était étranglé et jeté à la rivière sous les racines de papyrus, de façon qu'on ne le revît jamais. Un peu plus tard on expédiait chez les Banyoro un homme choisi dans les mêmes conditions, avec une vache, une chèvre, les débris du poteau central de la case qui recouvrait la tombe de l'ancien roi, et qu'on avait coupé pour que la case s'abattît sur la tombe ; homme et bêtes étaient traités selon le rite du *kyonzire* [1], ce sacrifice, comme le précédent, étant un rite éliminatoire de mauvaises influences, par conséquent un simple rite de protection pour le roi [2]. Deux ou trois ans après l'avènement, un homme était encore jeté à l'eau dans les mêmes conditions que la première fois et à même fin [3]. Les sacrifices de vies humaines qui caractérisaient la visite à Nankere pour la prolongation des jours du roi [4] avaient une signification assez différente. Le chef Nankere, qui présidait à un clan au nord du district de Busiro, ne voyait le roi qu'en cette occasion, qui était le premier événement important du règne. Pour la circonstance, il choisissait un de ses fils ou, à défaut de fils, un propre parent, qui, princièrement traité pendant quelques semaines, était présenté au monarque arrivant, et remis par lui à ses gardes, qui le tuaient à coups de poings fermés : les muscles du dos du jeune homme servaient à fabriquer deux anneaux de chevilles pour le roi, et ce doit être à ces deux anneaux que s'attachait une vertu de longévité. Le roi poursuivait sa tournée, faisant tuer ici un homme, là des enfants, ailleurs le premier qui se présentait apportant de l'herbe pour une hutte que le monarque annonçait l'intention de construire. La tête de l'homme était plantée au sommet de la hutte, où le roi s'installait dès qu'elle était prête ; et la hutte restait, comme une sorte de sanctuaire fétiche, pour toute la durée du règne. Tous ces sacrifices étaient pour l'accroissement de la vertu royale ou pour sa protection ; ils ne créent pas cette vertu, mais ils l'augmentent, l'entretiennent et la garantissent, autant qu'il est possible, contre les dangers de diminution ou de perte.

Un dernier rite, digne des précédents et qui les couronnait, semble avoir été de simple protection. Après la visite à Nankere, le roi faisait réjouissance plus grande dans la fête commémorative de son avène-

1. Cf. *supr.*, pp. 84, 337.
2. Roscoe, 197 (cf. 108-109).
3. Roscoe, 210.
4. Roscoe, 210-212.

ment. Quand tout était fini, les batteurs de tambours emportaient leurs instruments, sauf un, appelé Busemba, qu'ils feignaient d'oublier. L'individu qui les prévenait de cette négligence était saisi et tué, les os supérieurs de ses bras devant fournir les baguettes dont on se servait pour battre Busemba. Ce tambour n'était battu que cette fois pendant le règne, et on le gardait caché jusqu'au règne suivant, mais les baguettes servaient plus souvent. Car le prêtre Mutebi, qui avait en garde les susdites baguettes, auxquelles de petites clochettes étaient appendues, se présentait de temps en temps dans la chambre royale, enveloppé d'une peau de vache qui le couvrait de la tête aux pieds et sous laquelle il tenait les baguettes; tout à coup, il sortait ses os, les entrechoquait et faisait cliqueter les sonnettes, puis les recachait ; il recommençait son geste, puis il s'en allait tranquillement remettre les os à leur place. On racontait que l'inventeur de ces baguettes était Tembo, quatrième roi d'Ouganda, qui avait tué son propre grand-père et prédécesseur Kimera ; pour apaiser, ou plutôt pour tenir à distance l'esprit qui le poursuivait, Tembo avait imaginé de faire un tambour que l'on battrait avec les os d'un homme [1]. Ce mythe nous édifie sur l'objet du rite.

Le même prêtre Mutebi était conservateur d'une autre puissante relique, le fouet que l'on fabriquait avec la peau du fils de Nankere [2]. Le jour de la fête où l'on montrait Busemba, Mutebi allait dans la foule tenant le fouet sous son manteau ; il l'en tirait de temps en temps pour frapper les gens, et de chacun de ceux qu'il avait frappés il exigeait une somme, variable selon leurs moyens, qui les relevait, nous dit-on, de l'impuissance sexuelle dont les aurait affligés le coup de fouet. Que l'on se soit ou non trompé sur le sens de la contribution exigée, le coup de fouet n'a guère pu être originairement qu'un charme de virilité, de fécondité, un charme contre l'impuissance, et la contribution était un paiement du service rendu. La vertu du fouet montre ce que pouvait être celle des cordons de chevilles que l'on fabriquait pour le roi avec les muscles dorsaux du fils de Nankere.

Plus sacrée encore que la personne du roi d'Ouganda était celle des pharaons de l'ancienne Égypte. Le Pharaon était de race divine et censé né des œuvres d'Amon-Râ. Mais cette origine sacro-sainte, rétrospectivement admise, n'empêchait pas de le consacrer spécialement pour sa fonction ni de renouveler cette consécration très fréquemment, tant sur les statues du roi que sur lui-même. Le candidat royal était d'abord purifié et présenté aux dieux, puis proclamé

1. Roscoe, 213.
2. Roscoe, *loc. cit.*

devant les hommes, ordinairement par le roi régnant, qui le désignait comme son successeur, et qui représentait pour la circonstance Amon Râ ; prenant le prince dans ses bras, le roi « lui faisait les passes qui donnent le fluide de vie », puis il le proclamait, énonçant ses noms officiels, et le déclarant fils d'Amon, divin et possédant le fluide de vie des dieux [1]. Ensuite avait lieu le couronnement proprement dit, qui se divisait en quatre scènes [2] : le don de la royauté du sud, celle d'Horus, et celui de la royauté du nord, celle de Sit, par la collation des deux couronnes symboliques, ou plutôt magiques et sacramentelles; la réunion des deux régions ou des deux royautés sous les pieds ou plus exactement sous le trône du roi assis, le sud étant représenté par des lotus et le nord par des papyrus, que rassemblaient autour d'un pilier, sous le trône, des liens maintenus par Horus et Sit; le « tour extérieur du mur », pour la prise de possession symbolique et effective du territoire égyptien ; enfin la montée vers le dieu et l'embrassement du prince par le dieu pour la consécration définitive du monarque à qui était conféré encore une fois le fluide divin. Étant donnée la façon dont s'entretenait chez les dieux eux-mêmes la vie divine dont ils font part au roi, la consécration royale se trouve dans la dépendance indirecte du sacrifice.

Ces rites de la consécration sont d'ailleurs une sorte de service divin, et ils reviennent dans les cérémonies du culte ordinaire que le roi en personne ou les prêtres qui le représentent accomplissent dans le service commun des dieux et des morts. On les retrouve dans le culte qui est rendu au roi lui même dans la chambre dite d'adoration, pour les cérémonies du culte quotidien, et, pour les fêtes *sed*, où se renouvelle la royauté, dans la salle affectée à ces fêtes. Le culte rendu dans la chambre d'adoration est adressé au roi ou à son double en sa statue, et comprend les deux séries de rites, pour le sud et pour le nord, que présente le service journalier des dieux : purifications, embrassement, intronisation, repas sacré, par où le roi participe au sacrifice et à sa vertu, comme les dieux et les morts [3]. Les cérémonies des fêtes *sed* apparaissent comme un développement solennel des mêmes rites et un renouvellement de la vie divine du monarque pour une autre période de royauté [4]. On s'explique ainsi la solidarité qui existait entre les dieux et le roi, et qui permettait à ce dernier de leur dire hardiment chaque jour dans le service divin : « Ames divines d'Hélio-

1. Moret, *Royauté pharaonique*, 75-86.
2. Moret, 87-106.
3. Moret, 209-233.
4. Moret, 235-269.

polis, vous êtes sauves si je suis sauf[1]. » Le pharaon était perpétuellement consacré dieu, afin de pourvoir non moins incessamment à l'entretien de la vie des dieux.

Le rite propre de la consécration royale[2] dans le rituel brahmanique est à ranger dans la catégorie des sacrifices du soma qui ne comportent qu'un seul jour de solennité. Mais les cérémonies spéciales de cette consécration sont simplement intercalées dans les rites du soma, et l'on peut conjecturer qu'elles ont eu d'abord une existence indépendante. La consécration de la personne royale se fait au moyen d'un liquide où entrent dix-sept éléments dont il est superflu de dire qu'on a voulu concentrer les vertus pour les transmettre au prince. On y trouve l'eau de la rivière Sarasvati, de l'eau puisée en courant de rivière dans des conditions déterminées, des gouttes ramassées d'une averse où brillait le soleil, du liquide pris dans la matrice d'une vache, etc., etc. Mystiquement le roi est assimilé à Indra et au roi céleste Varouna. Le liquide d'onction est déposé dans quatre vases, et il est répandu sur le roi successivement par quatre personnes, prêtre, parent du roi, prince et laboureur. La lecture de la légende de Çunahcepa, qui se fait ensuite, atteste que la cérémonie comportait à l'origine le sacrifice d'une victime humaine pour la vie du roi[3]. La légende de Çunahcepa pourrait faire supposer que le sacrifice était pour la préservation de l'existence ou de la santé du monarque[4]; mais il est possible aussi que le sacrifice ait été accompli pour un effet positif, comme ceux qui se célébraient en Ouganda pour prolonger la vie du roi, et non seulement pour écarter le mal. Un simulacre de razzia sur les troupeaux appartenant aux parents du roi, et même un simulacre de combat contre ceux-ci donneraient à supposer que la royauté même était originairement le prix d'une lutte qui n'avait pas lieu après la consécration, comme le simulacre, mais avant. Les préparatifs de cette cérémonie, que plusieurs rituels placent au printemps, duraient une année, et pendant l'année qui suivait la consécration, jusqu'au jour anniversaire du sacre, le roi ne coupait point ses cheveux, sans doute pour ne rien perdre de la vertu

1. Moret, *Rituel*, 21 ; *supr. cit.*, p. 28.
2. *Rajasuya*. Hillebrandt, 143-147; Oldenberg, 403.
3. *Supr.*, p. 89, n. 2.
4. Le prince Hariçcandru est frappé de maladie pour avoir différé le sacrifice du fils qu'il avait voué avant sa naissance, et c'est à ce fils qu'est finalement substitué Çunahcepa, que les dieux libèrent au moment de l'immolation. La maladie du prince est en rapport avec la violation de son vœu et peut ne rien signifier par rapport à l'intention du sacrifice en remplacement duquel on lisait la légende de Çunahcepa; ou bien on signifie que le sacrifice en question était pour la vie du roi, pour la préservation de sa santé et de ses jours.

reçue par la consécration ; tous les gens du pays, sauf les brahmanes, suivaient l'exemple du roi, comme si la population avait été consacrée avec lui ; et l'on ne touchait pas non plus à la crinière des chevaux [1].

Un autre sacrifice, que l'on dit être pour élévation de condition [2], ressemble tellement au rite de consécration, qu'il est permis de se demander si ce ne serait pas une autre forme de ce rite, ultérieurement affectée à l'emploi vague qu'elle a maintenant dans le rituel. Le rite spécial de cette consécration s'intercale, comme le précédent et de la même manière, dans la liturgie du soma. Tout le service est dominé par le nombre dix-sept. Le sacrifiant et sa femme ont des couronnes d'or, mais les prêtres en ont aussi, et ils les gardent. La consécration est précédée d'une course à laquelle participent dix-sept chars ; celui du sacrifiant doit arriver le premier ; mais ici encore il est permis de se demander si la lutte n'a pas commencé par être réelle. Comme il y a dans le rituel de la consécration royale une montée vers les régions du ciel, il y a ici une ascension au poteau de sacrifice, qui est qualifiée de montée vers le soleil. On ne peut pas se dissimuler que ces rites représentent le sacrifiant comme administrateur du monde et maître de l'année, ce qui convient à certaine idée primitive de la fonction royale, mais non à l'avancement de particuliers. Après la montée au soleil, le sacrifiant s'assied sur un trône et reçoit la consécration au moyen d'une mixture où entrent dix-sept substances qui sont ici toutes alimentaires. Certaines autorités font composer le liquide avec toutes les substances alimentaires connues, sauf une dont le sacrificiant s'abstiendra sa vie durant [3].

Le sacrifice solennel du cheval [4], qui est une des plus anciennes cérémonies de la religion védique, a toujours été un sacrifice royal et qui ne semble pas avoir été pour l'inauguration de la royauté, mais dont on ne voit pas bien la signification originelle. Il était, dit-on, offert par les anciens rois, pour le bien du royaume, quand après leur sacre, ils avaient parcouru le monde. On est tenté de croire à un sacrifice originairement périodique, en rapport avec la fonction royale, mais dont on ne saurait dire s'il était destiné à en renouveler la vertu. Il n'est pas indifférent de savoir que le sacrifice avait lieu au début du printemps, le cheval étant choisi une année d'avance en grande cérémonie et soumis à une observance qu'inaugurait et à laquelle participait, dans une certaine mesure, le roi lui-même. Pendant l'année qui précède le sacrifice, le cheval, qui doit être noir et blanc,

1. Hillebrandt, 147.
2. *Vajapeya*. Hillebrandt, 141-143.
3. Cf. *supr.*, p. 367, n. 4.
4. *Asvamedha*. Hillebrandt, 149-152 ; Oldenberg, 404-406.

vit en liberté avec de vieux chevaux qui ont passé vingt-quatre ans; des jeunes gens le surveillent pour le préserver de tout accident et aussi de la rencontre des juments, car il doit observer la continence. L'immolation se place au milieu d'un service du soma qui dure trois jours et dont le premier jour doit être un jour de pleine lune. Chacun des trois jours comporte immolation de vingt et une victimes à Agni-Soma, et il y a vingt et un poteaux de sacrifice. Le cheval est la principale victime du second jour. Le chant rituel l'assimile à Indra, à Varouna ; il est surtout le cheval du soleil ou le soleil cheval ; réceptacle de feu et de lumière, il est Agni, et il est Soma, sa semence étant le liquide de vie [1]. On le tue par suffocation comme les autres victimes animales ; mais la première épouse du roi se couche auprès du cheval mort, et l'on étend sur eux une couverture. Rite de mariage sacré, qui a essentiellement le même sens que tous les rites de ce genre. Le cheval est considéré comme la source de toute vie, et la reine reçoit le charme de fécondation, non seulement pour elle, mais pour toutes les femmes et l'on peut dire pour toutes les femelles, même pour la nature entière. Une importance particulière s'attachait au bain que prenait le roi à la fin du troisième jour; les plus grands criminels, s'ils descendaient dans l'eau après que le roi en était sorti, étaient incontinent purifiés de leurs péchés [2]. On pourrait s'autoriser de cet indice pour conjecturer que le sacrifice était pour le roi lui-même une sorte de régénération.

Un sacrifice humain est indiqué dans le rituel brahmanique [3] comme s'étant célébré jadis dans les mêmes conditions que le sacrifice du cheval : victime choisie une année à l'avance, brahmane ou guerrier, laissé en liberté pendant un an, mais tenu à la continence, étouffé comme le cheval et uni aussi après sa mort à la première femme du roi [4]. L'identité des rites a paru suspecte à plusieurs [5], qui ont vu dans le sacrifice de l'homme une fiction liturgique. Comme l'esprit de l'ancienne religion védique ne répugnait point au sacrifice humain, rien ne prouve que le sacrifice solennel de l'homme ne soit pas aussi ancien que le sacrifice du cheval, sinon davantage. Seulement, on pourrait se demander si la victime, au commencement, n'aurait pas été le roi lui-même, ce qui aurait fait de cette cérémonie,

1. Bergaigne, *Religion védique*, I, 155, 158, 172, 228. Comparer ce qui est dit de la semence du taureau primordial dans la tradition des mages de Perse, et aussi la signification qui paraît avoir été originairement celle du sacrifice du taureau dans les mystères de Mithra. *Mystères*, 192, 197-198.

2. Hillebrandt, 152.

3. *Purushamedha*, Hillebrandt, 153.

4. Cf. *supr.*, p. 150, n. 4.

5. Notamment à Oldenberg, 311.

en toute rigueur, un sacrifice pour le renouvellement de la royauté aussi bien que pour le renouveau et la fécondité de la nature.

La consécration des rois d'Israël, établis dans une nation qui avait déjà son sacerdoce, consista en une simple onction d'huile[1] par laquelle Iahvé s'instituait un vicaire pour le gouvernement de son peuple. La consécration des prêtres, sous le régime de la Loi, comporte plus de cérémonies que celle du roi : encore est-ce moins une consécration que l'inauguration d'un ministère auquel on est désigné, comme radicalement consacré, par la naissance. L'Exode et le Lévitique[2] représentent Aaron, c'est-à-dire le grand prêtre, et ses fils, c'est-à-dire les prêtres, prenant un bain ; puis Moïse revêt Aaron de son costume pontifical, et ses fils prennent leur robe de lin, leur ceinture et leur turban. La consécration des prêtres étant coordonnée à celle de l'autel, Moïse commence par asperger d'huile l'autel et tous le mobilier du culte[3], puis il répand l'huile d'onction sur la tête d'Aaron : cette consécration n'appartient qu'au grand prêtre, en sorte que le rite essentiel de la consécration du pontife est le même que celui du sacre royal. Peut être y a-t-il été emprunté, pour le rehaussement du pontificat postexilien. Le sacrifice du taureau de « péché » et du bélier d'holocauste concerne l'autel[4]. Un second bélier offert en sacrifice de paix concerne les prêtres[5]. Aaron et ses fils ayant imposé les mains à ce bélier, comme ils ont fait aux victimes précédentes, Moïse l'égorge, et avec le sang du bélier il touche le bout de l'oreille droite d'Aaron, le pouce de sa main droite et le pouce de son pied droit ; il fait de même aux fils d'Aaron, et il répand le sang autour de l'autel suivant le rite ordinaire de ces sacrifices. Il met ensuite sur les mains d'Aaron et de ses fils les morceaux de la victime réservés à l'autel, ainsi que les pains d'oblation qui sont l'accompagnement de cette offrande ; les prêtres élèvent le tout devant Iahvé, c'est-à-dire qu'ils font le geste de l'oblation ; mais c'est Moïse, c'est-à-dire le prêtre consécrateur, qui cette fois les jette au feu de l'autel, sauf l'épaule droite du bélier qui, dans ces sacrifices, revient au prêtre sacrifiant et qui doit ici rester aux prêtres consacrés, avec le reste de la victime. Dans le cas présent, le consécrateur offre pour son propre

1. I Sam x, 1 ; xvi, 12-13 ; II Rois, ix, 1-6. Ces récits sont légendaires, mais ils supposent un usage qui est sommairement attesté ailleurs, II Sam. v, 3 ; I Rois, i, 39 ; II Rois, xi, 12, et par la qualification « oint de Iahvé », attribuée aux rois.

2. Ex. xxix ; Lév. viii.

3. Cf. *supr.*, p. 381, n. 1. Ex. xxix, 7, ne prévoit que l'onction d'Aaron, qui se fait Lév. viii, 12, non celle du mobilier et de l'autel, Lév. viii, 10-11.

4. Ex. xxix, 10-18 ; Lév. viii, 14-21.

5. Ex. xxix, 19-20 ; Lév. viii, 22-29, 31-32.

compte la poitrine de la victime et la garde pour lui, parce que c'est sa part dans le sacrifice de consécration. Un dernier rite, qui paraît surajouté, termine la consécration du prêtre et de son équipement : pour finir, Moïse asperge Aaron et ses fils, hommes et vêtements, avec un mélange de l'huile d'onction et du sang de sacrifice [1]. Tout ce qui regarde leur consécration est terminé par là : ils devront manger le jour même les chairs de la victime et les pains d'oblation qui n'ont pas été consumés sur l'autel ; ils resteront ensuite sept jours au sanctuaire, accomplissant eux-mêmes les sacrifices prescrits pour la consécration de l'autel. On peut supposer que l'inauguration commune des prêtres [2] coïncidait régulièrement avec une purification périodique ou un renouvellement annuel de cette consécration.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'onction d'Aaron est une consécration positive, et le dépôt des oblats sur les mains des prêtres est pour inaugurer leur emploi, non pour signifier la part qui leur est due, puisque la part de Iahvé dans le sacrifice y est aussi bien comprise. Ce rite doit être considéré comme important, car il désigne communément l'investiture du prêtre : faire un prêtre est lui « remplir les mains » [3]. C'est qu'il ne faut point paraître devant Iahvé les mains vides [4]. L'aspersion finale est une combinaison de purification et de consécration sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister. Plus délicate est l'interprétation du rite d'application du sang à l'oreille, au pouce et au gros orteil droits des prêtres [5]. Cette interprétation se complique par la rencontre du même rite dans les sacrifices prescrits pour la réconciliation du lépreux au temple [6] : trois victimes y sont requises, un agneau en « réparation », une jeune brebis en « péché », et un agneau en holocauste ; c'est l'agneau de réparation qui est la victime principale, les deux autres pouvant être remplacées par des pigeons si l'offrant est pauvre. Or le prêtre officiant prend du sang de la première victime et en fait application à l'oreille droite et aux pouces droits de l'offrant. Celui-ci s'est pourvu également d'une fiole d'huile ; le prêtre en verse dans sa main gauche, y plonge l'index de sa main droite et en fait aspersion sept fois devant Iahvé, c'est-à-dire, probablement, devant l'autel ; ensuite il fait application de l'huile par-dessus le sang à l'oreille et aux pouces droits de

1. Lév. viii, 30. Rite non prévu dans Ex. xxix.
2. Non peut-être celle du grand prêtre ; mais la consécration propre de celui-ci ne comportait qu'une onction.
3. Ex. xxix, 24. Lév. viii, 27. Cf. Jug. xvii, 5.
4. Ex. xxiii, 15 ; xxxiv, 20.
5. Ex. xxix, 20 ; Lév. viii, 23.
6. Lév. xiv, 10-20.

l'offrant ; finalement il lui répand sur la tête ce qui reste d'huile dans sa main : il procède ensuite au sacrifice de « péché » et à l'holocauste. Le lépreux serait-il donc consacré comme les prêtres, ou bien les prêtres et le pontife lui-même seraient-ils simplement purifiés comme le lépreux ? Si l'on ne considérait que les prêtres, on affirmerait sans hésiter que leurs oreilles, leurs mains et leurs pieds sont positivement consacrés pour leur service [1] ; et c'est bien ainsi qu'on doit l'entendre ; leurs membres sont comme adaptés par le sang de la victime à leur fonction sainte. Ce qu'il y a de mieux à dire pour le lépreux est que le rite ne fait pas non plus que le purifier, le rite des deux oiseaux [2] ayant eu lieu auparavant, mais que l'onction a aussi une signification positive, ou que du moins elle a eu originairement une telle signification, pour remettre et garder en santé les membres de l'offrant. La similitude des rites n'en est pas moins extraordinaire, et d'autant plus qu'elle n'a guère pu être voulue.

Les prêtres des esprits chez les Ewe du Togo se recrutent dans des conditions qui rappellent la prise de possession du magicien australien par l'esprit qui l'initie, mais avec cette différence, que chaque esprit semblerait presque être celui d'une maladie qui frapperait d'abord celui que l'esprit veut affecter à son service. Ainsi tel esprit, dont le sanctuaire se trouve dépourvu de prêtre, envoie une maladie à un individu qui est capable de remplir ce ministère. Le prêtre d'un autre esprit instruit le malade sur son cas, lui indiquant le traitement moyennant lequel il pourra recouvrer la santé, et, devenu prêtre du dieu, administrer les mêmes recettes salutaires pour la guérison d'autres malades [3]. Il existe chez ce peuple une importante confrérie de prêtres magiciens qui se recrute de cette façon, la confrérie de l'*afa* [4], sorte de magie divinatoire qui s'applique à la conjuration de tous les maux, mais spécialement des maladies, et dont les pratiques, infiniment compliquées, offrent le mélange le plus bizarre de fétiches plus ou moins puissants, — au premier rang desquels est le génie propre du prêtre, — de rites éliminatoires, d'offrandes et de prières. On a pu voir que le prêtre lui-même, dans son initiation, qui n'a rien d'une consécration proprement dite, et qui est plutôt une instruction avec communication de recettes et d'objets magiques, est garanti contre la mort par un simulacre d'enterrement tout à fait analogue à

1. Kautzsch, 128.
2. Cf. *supr.*, pp. 24, 336.
3. Spieth, 18, 41. Cf. *supr.*, p. 166, ce qui a été dit des guérisseurs du tromba à Madagascar.
4. Spieth, 192.

celui qui se pratique chez les Mongols pour la prolongation de leur existence [1].

Plus voisine d'une initiation religieuse et du service d'un dieu personnel est l'initiation du féticheur chez les Fân du Congo [2]. L'initiation se fait par un sacrifice, qui est un sacrifice totémique, non du totem de clan mais du totem spécial de la confrérie à laquelle s'agrège le candidat. Ce totem est un oiseau ou un animal rapide, par exemple l'antilope. Comme dans les autres sacrifices totémiques de ce peuple, le sacrifice du totem est toujours précédé d'un sacrifice au totem, et la victime de ce sacrifice préliminaire, quand il s'agit de l'initiation du féticheur, doit être une victime humaine, esclave étranger, quelquefois une femme de la tribu, parce que les femmes n'ont pas de totem, mais jamais un homme fân. Ce sacrifice, qui est, dans une certaine mesure, une propitiation du totem, paraît bien être, pour le principal, un sacrifice auxiliaire du sacrifice totémique, dont il est destiné à accroître la puissance et l'efficacité. Le candidat, poussant devant lui la victime humaine, lui fait faire trois fois le tour de la victime totémique encore vivante ; puis, la renversant et l'attachant devant le totem, il lui tranche le cou ; il recueille le sang dans un vase qui ne servira qu'en cette unique occasion ; les féticheurs, qui forment toute l'assistance, et le candidat trempent l'un après l'autre leur main dans le sang pour en asperger le totem en dansant à l'entour. Ensuite, le féticheur principal ayant barbouillé de sang le cou de la victime totémique, égorge celle-ci et recueille le sang dans le vase où est déjà le sang de la première victime ; chacun agite le mélange avec la main ; on met le vase au feu, et quand le sang commence à se coaguler, tous en boivent, le candidat buvant le dernier et absorbant tout ce qui reste au fond du vase. Les deux victimes sont mises sur le feu, mais la victime humaine y est placée pour être cuite et mangée, tandis qu'on laisse le totem se consumer entièrement ; on remet pareillement au feu les os de la victime humaine ; ces os calcinés sont broyés, et leurs cendres mêlées avec celles que fournissent les os du totem. Les cendres sont partagées entre les féticheurs présents, mais la majeure partie reste au nouveau féticheur, dont elle constitue le fétiche personnel. Il s'en servira en toute occasion qui comportera le recours au totem ; et quand il assistera à l'initiation d'un autre féticheur, il déposera, comme tous ses confrères, une pincée de ces cendres sur la victime totémique, marquant et effectuant ainsi l'unité permanente de la confrérie en son totem.

Cette initiation quasi sacerdotale se fait donc par un double sacri-

1. Cf. *supr.*, pp. 67, 312.
2. Trilles, 482-483.

fice tendant à incorporer le féticheur dans la confrérie spéciale où il est admis et à lui assurer, par le moyen de la communion au sang des deux victimes, à la chair de la première, la vertu magique de son état, et par le fétiche que lui procure le double sacrifice, l'assistance extérieure de cette vertu incarnée et à peu près personnifiée dans le totem. En tant que rite de confrérie, cette initiation se rattache à celles dont il nous reste à parler maintenant.

III

Il existe, en effet, chez beaucoup de peuples non civilisés, indépendamment de l'initiation générale dont on a vu plus haut des exemples, des rites d'initiation pour des sociétés plus étroites dont les cérémonies sont secrètes [1]. L'origine et l'objet primitif de ces sociétés n'apparaissent pas clairement. Ces confréries ont dû se produire par une sorte de spécification nécessaire des fonctions sociales ; elles ont pu, dans une certaine mesure, procéder des classes d'âge qui se rencontrent chez beaucoup de non-civilisés et auxquelles même elles correspondent dans certaines tribus de l'Amérique du Nord. Dans plusieurs de ces sociétés il semble que chacune d'elles ait son esprit, qui n'a pas besoin d'être, comme celui des confréries de féticheurs chez les Fân, un animal totémique. L'esprit de la confrérie est le même dans tous ses membres. La façon dont il prend possession de ses hommes est conforme à celle dont on s'est représenté l'inspiration divine chez différents peuples de l'antiquité. Même les scènes de délire collectif, qui se produisent dans les séances cérémonielles, ont pu donner consistance à l'idée d'un esprit existant en dehors des membres de la société, puisqu'une force invisible paraît s'emparer d'eux, les déposséder d'eux-mêmes, leur suggérer des transports et des actes qui ne sont pas ceux de leur propre nature. Et les rites contiennent souvent un simulacre de mort, avec résurrection de l'initié, qui rappelle les initiations australiennes, aussi les mystères du paganisme gréco-romain et l'interprétation paulinienne du baptême chrétien. Mais ces initiations peuvent s'accomplir sans rien qui ressemble à un sacrifice.

Dans l'ancienne Rome, les saliens, les arvales, les luperques, même les fétiaux, les pontifes, les augures, les vestales étaient de véritables

1. Sur ces confréries voir l'ouvrage de Webster, *supr. cit.*, p. 385, n. 6; Frazer, *Totemism and exogamy*, III; indications sommaires dans *Revue d'hist. et de lit. religieuses*, 1911, pp. 276-290, et 1913, pp. 173-174.

confréries de culte ayant leur initiation spéciale, dont on ignore les conditions. Cependant le rite d'initiation des luperques a pu être conjecturé avec assez de vraisemblance. Le jour même des Lupercales, avant la course lustratoire [1], pendant les sacrifices préliminaires, qui consistaient en immolation de boucs, deux jeunes gens se présentaient à qui l'on appliquait au front le sang des victimes, pour l'essuyer ensuite avec de la laine imbibée de lait, après quoi ils devaient rire, puis ils prenaient part à la course [2]. Par l'application du sang, ils ont été assimilés aux victimes et à Faunus lui-même, que concerne le sacrifice : ils sont devenus boucs, mais en façon de boucs morts sacrifiés. Qu'à cela ne tienne, la vertu du bouc passe en eux, et c'est plutôt comme hommes qu'ils sont morts mystiquement, pour ressusciter en prêtres-boucs. Jamais sans doute il n'y eut là de sacrifice humain, mais seulement un simulacre ou un symbole de mort, comme en beaucoup de ces initiations [3]. L'application du lait ne doit pas être pour la purification des jeunes gens, vu qu'ils n'ont pas été souillés par le sang des boucs ; c'est plutôt le signe sacramentel de leur régénération, de leur nouvelle vie en prêtres-boucs ; et sans doute ils doivent rire parce que les voilà ressuscités et boucs ; en foi de quoi ils s'appliquent une peau de bouc autour des reins, et ils courent avec les autres luperques, comme la légende racontait que l'avaient fait jadis Romulus et Rémus [4].

A Mexico, les jeunes gens qui mangeaient la statue en pâte du dieu Uitzilopochtli le jour de sa fête étaient par là même consacrés à son service pour une année et formaient par conséquent une sorte de confrérie provisoire qui se recrutait et se constituait par cette communion sacrée [5]. La pâte était faite de graines de blettes finement moulues ; après quoi la farine était délayée et cuite. Il n'est pas autrement certain que la farine fût pétrie dans le sang de jeunes enfants [6] ; car Sahagun, qui revient plusieurs fois sur le rite, ne men-

1. Cf. *supr.*, p. 348. L'ancienne étymologie du mot *lupercus*, « a lupis arcendis », paraît la plus probable (Wissowa, 559), et l'on est d'autant moins fondé à voir dans les luperques des loups, que leur initiation les fait boucs.

2. Témoignages cités *supr.*, p. 349, n. 1.

3. Cf. S. Reinach, *Cultes*, IV, 121 ; pour le rire, Eitrem, 53.

4. Plutarque, *Romulus*, 21.

5. Sahagun, 153, 169, 203-206. L'emploi rituel des images en pâte n'était aucunement limité à la fête dont il s'agit. Ainsi, à la fête de *toxcatl*, où l'on immolait le figurant annuel du dieu Tezcatlipoca, on fabriquait une statue en pâte d'Uitzilopochtli, qui sans doute était aussi mangée, comme c'était l'ordinaire pour ces sortes de préparations, bien que Sahagun (pp. 99-101), en décrivant les rites de *toxcatl*, ne le dise pas (cf. n. 6).

6. Frazer, *Spirits of the corn*, II, 90, et d'autres auteurs d'après Torquemada et Clavigero. Acosta (dans Frazer, II, 86-89), décrivant la cérémonie de

tionne pas ce détail. La statue, convenablement ornée, recevait les honneurs divins pendant un jour ; elle était tuée d'un dard qu'un figurant, costumé en Quetzalcoatl, lui décochait au cœur [1]. — C'est Quetzalcoatl qui mit à mort tous les dieux quand il s'agit de faire marcher le soleil, à l'origine des temps [2]. — Il semble que la statue fût reçue par les jeunes gens en prix d'une course [3]. Ceux qui avaient ainsi mangé le dieu étaient tenus de pourvoir quotidiennement à la fourniture de bûches et de torches pour le temple. Le rite qui marquait la clôture de leur service consistait dans le lavage de la statue permanente du dieu, qu'ils transportaient, probablement la veille de sa fête, à un oratoire au bord de l'eau [4]. On peut croire que cette purification de la statue avait lieu pendant que d'autres jeunes gens apportaient au temple la statue de pâte qui devait être mangée le lendemain. L'obligation du service annuel résultait de la communion à l'idole de pâte, et l'on n'est pas surpris de trouver que le chef de l'équipe de jeunes gens portait à l'occasion les insignes du dieu [5].

De caractère analogue, mais de plus longue portée en ses conséquences, semble avoir été la communion au breuvage sacré du soma dans la religion védique. Sans entrer dans les détails d'un rituel infiniment touffu et sur la signification essentielle duquel les indianistes sont loin d'être d'accord [6], disons seulement que le sacrifice

mai (toxcatl), dit que la statue de pâte que l'on faisait alors du dieu Uitzilopochtli était pétrie au miel et que les prêtres, à la fin, en distribuaient les morceaux en manière de communion sacramentelle à tout le peuple, qui devait être à jeun pour prendre cette nourriture.

1. Sahagun, 204.

2. *Supr.*, p. 11. Quetzalcoatl était le vent et le dieu du vent, qui ouvrait la voie aux dieux de la pluie. Sahagun, 15-16.

3. Sahagun, 153.

4. Sahagun, 205.

5. Sahagun, 205. Il semble qu'il y eût deux chefs de la confrérie, correspondant respectivement à Uitzilopochtli et à Tezcatlipoca. Comme il y avait, à la fête de tozcatl deux jeunes gens, deux captifs, qui étaient sacrifiés, l'un en Tezcatlipoca et l'autre en Uitzilopochtli (Sahagun, 99, 103), on peut se demander si, originairement, ces deux jeunes gens n'étaient pas les deux chefs annuels de la confrérie, qui auraient exercé un sacerdoce et qui auraient été en même temps les chefs de la tribu. Comparer le sacerdoce annuel du cacique chez les Niquiran et le sacrifice solennel qu'il présidait, où une victime humaine était découpée en morceaux pour tout le peuple, comme Acosta dit que l'était en mai la statue de pâte d'Uitzilopochtli. Beuchat, 397-398, *supr. cit.* p. 93. A en juger d'après Sahagun, 532-534, l'inauguration du roi de Mexico avait un caractère tout religieux et sacerdotal.

6. Cf. Oldenberg, 147-155, 312-313, 385-394 ; Caland et Henry, II, 470-490 ; Hubert et Mauss, 118-119.

ou pressurage rituel du soma, tout comme le sacrifice du haoma perse et avestique, avec lequel il se confond pour ce qui est des origines, paraît être de soi un rite de confrérie sacerdotale, qui a évolué, aussi comme le sacrifice du haoma, en sacrement d'immortalité pour les fidèles qui sont admis à y participer. La longue et minutieuse préparation qui s'impose à celui pour qui se célèbre le sacrifice ne peut être considérée comme une amplification plus ou moins arbitraire et excessive de la purification que réclame d'ordinaire la participation à un sacrifice [1] ; c'est un véritable noviciat, la probation qui convient comme préliminaire d'une initiation importante. L'idée des brahmanes, que la *diksha* est une nouvelle naissance, mérite considération, quoique l'application qu'ils en font au détail des cérémonies soit artificielle [2]. Cette nouvelle naissance paraît être celle du brahmane qui entre dans la religion ou la confrérie du soma. Dès que sont accomplis les rites par lesquels le sacrifiant est introduit dans la *diksha*, ou observance de consécration préliminaire au sacrifice, le prêtre l'annonce par la formule solennelle trois fois répétée : « Consacré est le brahmane X, de la famille des X, fils de X, petit-fils de X, arrière-petit-fils de X. Nous l'annonçons à Indra, à Indra et Agni, aux Vasus, aux Rudras, aux Adityas, à tous les dieux et aux brahmanes buveurs de soma [3]. » La formule ne varie pas quand le sacrifiant n'est point brahmane. D'où l'on peut conclure qu'elle a été conçue pour l'admission des seuls brahmanes, comme aussi bien elle ne s'adresse pas au commun des hommes, mais aux buveurs de soma, aux buveurs célestes, c'est-à-dire aux dieux, et aux buveurs terrestres, c'est-à-dire les brahmanes initiés. Si la durée assignée à la consécration varie beaucoup dans les textes [4], c'est probablement que la plus longue, qui est d'une année, est celle qui fut d'abord imposée pour une première initiation, et la plus courte, trois jours ou même un seul jour, était celle des participants déjà initiés, comme les brahmanes dans les sattras ou sessions sacrificielles qu'ils célébraient pour eux-mêmes. La formule d'invitation au sacrifice, dite *subramanya* [5], qui se répète plusieurs fois avant le pressurage du soma, ne concerne aussi que les dieux et les brahmanes.

En soi le sacrifice du soma n'est pas coordonné à l'initiation des individus ; le long noviciat par lequel le sacrifiant s'y prépare est sans doute pour le mettre à même de s'y associer utilement. L'annonce

1. Opinion de Hubert et Mauss, 26.
2. Voir S. Lévi, 103-106.
3. Caland et Henry, I, 20.
4. Hillebrandt, 126.
5. Caland et Henry, I, 65.

de sa consécration laisse entendre que, comme brahmane, il a une aptitude native que l'exercice de la *diksha* conduira au point voulu pour prendre part aux rites de la confrérie des buveurs de soma. Ces rites ne semblent pas avoir été institués dans l'intérêt de ceux qui les font, pas plus que les sacerdoces ni les confréries ou sociétés de culte n'existent pour eux-mêmes, ces sacerdoces individuels et collectifs pourvoyant par leurs rites à un intérêt social. Autant qu'on en peut juger, le sacrifice du soma est originairement un grand rite printanier de la pluie, mais qu'il ne faut pas entendre en simple moyen de faire tomber l'eau du ciel ; la pluie dont il s'agit est une semence de vie universelle, ce n'est pas seulement celle qui rafraîchit la terre et qui fait pousser les plantes. Le soma est une eau remplie de l'activité du feu. Il rajeunit la force des dieux, la virilité d'Indra ; il réconforte aussi la virilité des brahmanes et spécialement celle du sacrifiant ; de lui dépend la fécondité des femmes, qui pourtant n'en boivent pas. Mais certains rites assez réalistes transmettent à la femme du sacrifiant l'influence du liquide sacré : par le moyen du prêtre qui l'assiste et dans le giron duquel le prêtre chargé du feu s'en va boire une coupe de soma « pour la postérité » ; par le regard du prêtre chantre qui est aussi buveur de soma ; enfin, par la vertu d'une eau sainte qu'elle-même fait couler le long de sa cuisse[1]. Le rite de pluie est un grand rite de renouveau pour les dieux, le soleil, les hommes, les animaux, les plantes et la nature entière.

Devenu comme une sorte de sacrifice supérieur, qui du reste comprend dans son rituel les autres formes de sacrifice non sanglant et sanglant, le sacrifice du soma a été interprété aussi en sacrifice de salut, comme il est présenté dans la formule suivante, que dit le prêtre récitant[2] : « Nous avons bu le soma, immortels nous sommes devenus, nous sommes allés à la lumière, nous avons trouvé les dieux. Que pourrait à cette heure nous faire le démon ?... Puisque nous t'avons bu, demeure en notre cœur ô Indu, ô Soma, comme un père bienveillant à son fils, comme un ami fidèle à son ami. O toi dont la louange est vaste, étire notre vie, ô Soma, pour que nous vivions. » Bien que la demande finale témoigne pour la prolongation de la vie présente un souci qui peut faire tort à celui de la vie éternelle, l'espérance de celle-ci se traduit en termes suffisamment explicites. Le broiement de la plante et sa personnification donnent lieu à un mythe

1. Caland et Henry, II, 367, 371-372.

2. Caland et Henry, I, 217. Morceau pris du *Rig Véda*, VIII, 48, 3-4, mais qui n'est pas des plus anciens ; et l'idée qu'il exprime est comme adventice à l'ensemble de la liturgie où il figure.

de Soma souffrant [1] ; mais cette passion d'une plante n'a pu donner au rite du soma la couleur que prête aux mystères de Dionysos, de Cybèle, d'Isis, et au mystère chrétien la passion des dieux qui en sont les médiateurs.

Sacrifice de prêtres, le sacrifice du haoma est demeuré en quelque façon la propriété de la caste sacerdotale dans la religion de l'Avesta. Le sacerdoce étant héréditaire, il n'y a pas plus de consécration, à proprement parler, pour ces prêtres, qu'il n'y en a pour les brahmanes, mais seulement l'instruction requise et des purifications aux termes desquelles le nouveau prêtre entre de plain-pied dans l'exercice de son ministère par la célébration du Yasna [2]. Le sacrifice du haoma paraît avoir eu à l'origine le même sens que le sacrifice du soma : rite sacerdotal pour gouverner le régime des pluies et entretenir la vie de la nature ; sans perdre ce caractère, il devient, dans le système dualiste, le grand sacrement par lequel s'entretiennent les forces de toutes les puissances du bien et de l'homme lui-même pour la lutte contre les puissances du mal, et il s'est transformé ainsi en sacrement d'immortalité, en rite d'initiation suprême pour les fidèles mazdéens, qui, à l'article de la mort, reçoivent dans la bouche comme viatique quelques gouttes du liquide sacré [3]. Pas plus que celle du dieu Soma, la passion du dieu Haoma ne s'est tournée en mythe de salut.

Il en va autrement de la passion de Dionysos. Le grand rite des confréries dionysiaques était l'omophagie, la consommation d'une victime déchirée vivante et dévorée dans un transport de folie religieuse [4] : rite d'initiés, et sans doute aussi rite d'initiation, par lequel on entrait dans la communion du dieu mystiquement identifié à la victime. La victime ainsi mangée pouvait être un taureau ; mais le sacrifice le plus commun était celui d'un faon ou d'un chevreau. La nébride que portaient les bacchantes était la peau de ces victimes. Il était facile aux femmes d'emporter ces animaux avec elles pour leurs rites secrets, et Euripide les représente traitant les chevreaux comme leurs propres enfants, ou plutôt comme de petits dieux, et les allaitant

1. Ainsi (Caland et Henry, II, 394), la prière qui accompagne la libation faite en fin de cérémonie sur les marcs du soma avant qu'on les jette à la rivière : « Si avec la pierre du pressoir, ô roi Soma, ils ont coupé tes chers membres et tes solides nœuds, au moyen du beurre réarticule-toi et grandis... Monte à la voûte céleste avec le sacrifiant », etc. Et quand on a immergé les marcs, on dit à Soma que son « cœur est au sein des eaux » ; aux eaux, que Soma est leur « nouveau né » (II, 399). Il y a donc idée de passion et de résurrection, Cf. *supr.*, p. 82.

2. Henry, *Parsisme*, 116.

3. Darmesteter, II, 147 ; Henry, 182.

4. Voir *Mystères*, 28.

au besoin, en attendant qu'elles les mangent [1]. Le rapport le plus étroit existe entre le dieu, la victime et les femmes ; le dieu est mystiquement le faon que les bacchantes dévorent ; les femmes aussi sont ou deviennent ce faon divin ou ce dieu faon ; c'est à ce titre, et l'on peut dire à cet effet, qu'elles en portent la peau ; souvent aussi elles portent le faon ou le chevreau en tatouage qui témoigne de leur qualité [2]. Il est fort probable que, dans les anciens temps, des hommes et des enfants ont été ainsi mangés en victimes dionysiaques [3].

Dionysos paraît avoir été originairement un esprit de la végétation. Ses rites étaient pour produire le renouveau de la nature et d'abord la fécondité de la terre, mais sans doute aussi celle des troupeaux et des hommes, les vies de tous ces êtres n'en faisant magiquement ou mystiquement qu'une pour la mentalité primitive. Mais ces rites de confrérie, pour être efficaces, exigeaient de ceux qui les accomplissaient l'assimilation la plus étroite avec l'esprit dont ils concernaient la conduite ; il fallait être ou avoir l'esprit pour coopérer aux œuvres de l'esprit. C'est pourquoi les mystes de Dionysos mâcheront le lierre, qui est la plante vivace de Dionysos, et déchireront à belles dents le faon qui est Dionysos, le taureau qui est Zagreus. Rites de sauvages et qui s'accomplissent dans le secret, comme ceux des sociétés de mystère chez les non-civilisés. C'est pour les initiés et pour les candidats à l'initiation que l'on évoque l'esprit ou le dieu dans les fêtes qui assurent le recrutement périodique de la société ; c'est entre soi qu'on veut le recevoir, qu'on est saisi par lui dans le délire commun qui est censé manifester sa présence, et qu'on se saisit de lui dans l'animal qui l'incarne, et qu'on le mange pour être lui. On voit ainsi comment prêtres et prêtresses incarnent le dieu, pourquoi les initiés portent son nom [4].

C'est en ces cercles d'initiés qu'est née la foi à une immortalité bienheureuse : comment advint ce fait si considérable, on ne peut que le conjecturer. Le fait nous importe ici plus que le comment. Sans doute, par le progrès général de la culture et des idées religieuses, l'esprit, qui dès l'abord ne mourait que pour ressusciter, était-il devenu personnalité indépendante, un dieu qui ne mourait plus que par pro-

1. Euripide, *Bacch.* 699-700.

2. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée* (Paris, 1910), 96-97. Comparer le signe qu'ont au front les élus dans Ap. xiv, 1 (contre-partie de xiii, 1) et l'inscription fémorale du Christ triomphant (Ap. xix, 16). Gal. vi, 17, fait allusion à cette pratique et procède de la même idée.

3. Voir Farnell, V, 167-171.

4. βάκχοι βάκχαι. Ne serait-ce pas aussi en leur qualité de victimes agraires que les deux victimes humaines des Thargélies à Athènes étaient appelées σύβακχοι ? Photius, *supr. cit.*, p. 344, n. 6.

curation ou mystiquement dans ses victimes. Mais c'est à ce dieu que l'on continuait de communier dans le sacrifice. Ceux qui avaient connu sa familiarité en ce monde ne pouvaient être abandonnés dans l'autre à la condition vague et incertaine des morts vulgaires ; ils ne pouvaient manquer de former sa cour immortelle [1]. La question de savoir si la foi à l'immortalité s'est produite ainsi dans les mystères de Dionysos, ou bien si elle aura été acquise seulement par la réforme orphique pour se répandre de là dans les anciens mystères dionysiaques, est de nulle conséquence pour notre sujet.

On dit qu'Orphée a supprimé l'antropophagie : cette tradition signifie au moins que les mystères orphiques réprouvaient décidément le cannibalisme rituel, que les mystères de Dionysos n'ont pas toujours ignoré. Cependant Orphée a retenu l'omophagie, le rite essentiel de ses mystères est toujours la manducation d'une victime vivante. Sur ce point la tradition dionysiaque devait être tellement ferme que l'idée ne vint pas de la modifier. Le trait est d'autant plus remarquable que l'orphisme interdit l'usage des viandes mortes et que ses sectateurs sont végétariens. En dehors des mystères, où l'on dévore un animal vivant, les initiés ne tuent aucune bête pour la manger. « La pureté est la loi de ma vie », — lit-on dans un fragment des *Crétois* d'Euripide, — « depuis le jour où j'ai été consacré aux mystères de Zeus Idéen, où, après avoir pris part aux omophagies suivant la règle de Zagreus, ami des courses nocturnes, et agité en l'honneur de la Grande Mère la torche dans la montagne, j'ai reçu saintement le double nom de curète et de bacchant. Couvert de vêtements d'une parfaite blancheur, je fuis la naissance des mortels, ma main n'approche pas du cadavre qu'on ensevelit et je n'admets parmi mes aliments rien de ce qui a vécu [2] ». On voit par ce texte, et que de bonne heure le monde grec connut et rechercha la pluralité des initiations mystiques pour multiplier les garanties de salut, et comment l'orphisme pouvait concilier avec l'abstinence ordinaire de viande la pratique religieuse de l'homophagie. D'autres règles de la vie orphique peuvent avoir été retenues de cultes antérieurs, mais l'interdit général concernant la chair des animaux tués n'a rien de primitif : c'est un produit de la spéculation réfléchie, une déduction fondée sur un principe théologique. La raison de cette prohibition pourrait bien être à chercher dans la doctrine de la transmigration des âmes. Si les hommes peuvent renaître en des corps d'animaux, quiconque tue et mange une bête s'expose à tuer et manger son semblable, voire son ancêtre. Seulement il faut admettre

1. Voir *Mystères*, 40-43.
2. Trad. Hinstin, II, 388.

que l'animal sacrificiel, faon ou chevreau, à raison de son rapport spécial avec la divinité, n'était pas censé pouvoir servir de réceptacle à un mort. Les pythagoriciens, qui autorisaient leur abstinence par le principe de la transmigration, professaient que les âmes ne se réincarnaient pas dans les espèces animales qui étaient sacrifiées aux dieux olympiens, et que les animaux de ces espèces pouvaient être mangés [1].

Le mot de passe des initiés orphiques : « Chevreau, je suis tombé dans le lait », est énigmatique à dessein [2]. La formule n'invite pas à supposer un bain de lait pour la purification du myste ; sans doute signifie-t-elle que l'initié, chevreau mystique, identifié à la victime et au dieu du mystère, a trouvé le bonheur, le gage du salut éternel, dans la possession anticipée du dieu. Mais, comme la mention du chevreau vise indirectement le rite de l'omophagie, il se pourrait que celle du lait fît aussi allusion à un rite, à la présentation et à la consommation d'un breuvage de lait ; et ce rite aurait signifié la régénération de l'initié, sa qualité de nouveau-né [3], la transformation de son être, qu'implique aussi la dénomination de chevreau. Toujours est-il que l'initié était régénéré, était sauvé, en s'assimilant le chevreau mystique, en mangeant la chair de la victime qui représentait, qui était toujours, d'une certaine manière, pour la foi, Dionysos Zagreus, en devenant ainsi lui-même chevreau, en s'identifiant à Bacchus. Les règles de la vie orphique complétaient l'œuvre de l'initiation et en assuraient l'effet. Quelle qu'eût été l'origine de ces pratiques, on les comprenait comme un moyen de dégager l'âme de la contamination du corps, de la soustraire au mal des renaissances et des morts indéfiniment renouvelées [4]. L'ascétisme ici vient en aide au mysticisme pour organiser la rédemption.

C'est aussi le don de l'immortalité qui était octroyé à Eleusis par la faveur des Déesses et par la vertu de l'initiation dont Déméter était censée avoir posé les règles. Dans la *Paix* d'Aristophane, quand Hermès menace Trygæos de mort immédiate, Trygæos s'empresse de répondre : « Prête-moi donc trois drachmes pour acheter un petit porc, car il faut que je sois initié avant de mourir [5]. » Le dernier des Athéniens pouvait donc savoir et pouvait dire ce que rapportait la victime sacrifiée à Déméter pour l'initiation : une assurance de bienheureuse immortalité. Le choix de la victime n'est pas indifférent,

1. Jamblique, *Vit. Pyth.* 85, dans Rohde, II, 164, n. 1.
2. Pour la discussion du texte, voir S. Reinach, *Cultes*, II, 123-134 ; cf. Eitrem, 101.
3. Cf. I Pier. II, 2-3.
4. Rohde, II, 126.
5. Aristophane, *Pax*, 374-375.

car nous avons pu voir que cette victime favorite des Déesses représente aux Thesmophories l'esprit du grain, qu'elle incarne le grain semé [1]. Au fond, le petit porc, dans la liturgie de Déméter, a la valeur mystique du chevreau dans la liturgie de Dionysos. Par malheur on ne sait à quel genre de sacrifice servait le petit porc dont parle Trygæos. Toutefois, de ce que les mystes, en se purifiant dans la mer le 16 boédromion, baignaient aussi leur victime [2], il ne suit pas nécessairement que le petit porc ait été sacrifié pour la purification du myste. Le porc est souvent victime lustratoire; mais, chez Déméter, il peut aussi bien et mieux encore être une victime d'initiation, de consécration. Or il semble que ces petits porcs fussent mangés rituellement. C'est leur odeur qui flatte agréablement les narines de Xanthias, dans les *Grenouilles*, lorsqu'il rencontre aux enfers, avec Dionysos, une procession de mystes visiblement imitée de celle qui s'en allait d'Athènes à Éleusis, le 19 boédromion, en chantant Iacchos [3]. Les sacrifices pouvaient donc être des sacrifices de communion, mais qui probablement n'avaient, au regard de l'initiation, ni l'importance ni toute la signification mystique de l'omophagie dans l'initiation dionysiaque. Ces sacrifices et ces repas sacrés se célébraient à Athènes, peut-être aussi aux stations que la procession faisait sur la route d'Éleusis ; mais à Éleusis même l'essentiel de l'initiation consistait dans les choses vues ; par conséquent le sacrifice n'avait dans l'ensemble de cette initiation qu'un rôle accessoire.

L'absorption du kykéon, qui pourrait avoir été à l'origine un charme de fécondité [4], et qui était aussi dans le mystère un rite de communion à Déméter, n'était pas davantage l'élément essentiel, non plus que le contact des objets mentionnés avec le kykéon dans le mot de passe éleusinien : « J'ai jeûné ; j'ai bu le kykéon ; j'ai pris (quelque chose) dans la boîte ; ayant fait l'acte (qu'il fallait), j'ai déposé dans la corbeille, puis (j'ai remis) de la corbeille dans la boîte (ce que j'y avais pris) [5]. » Il semble pourtant que la mention de ces rites dans la formule mystique témoigne de leur grande signification, au moins pour les temps anciens. Mais, comme le second rite paraît

1. *Supr.*, p. 243.
2. Cf. Plutarque, *Phoc.* 28.
3. Aristophane, *Ran.* 337. L'allusion paraît viser les sacrifices qui se célébraient aux stations sur le chemin d'Athènes à Éleusis et qui n'étaient point couverts par le secret des mystères.
4. Voir *Mystères*, 67.
5. Clément d'Alexandrie, *Prot.* II, 21 ; Arnobe, V, 26. Sur la portée du mot ἐργασάμενος, auquel rien ne correspond dans le texte latin d'Arnobe, voir *Mystères*, 67-69.

avoir été un simulacre de mariage sacré par contact d'image sexuelle [1], le sacrifice sanglant n'apparaît toujours pas dans la perspective ouverte par cette formule caractéristique.

Plus importante est la place du sacrifice dans les initiations de Cybèle et d'Attis. L'initiation même des galles est une façon de sacrifice opéré sur le prêtre vivant [2]. Toutefois la castration qui fait d'un homme le prêtre de Cybèle n'est pas proprement un sacrifice ; c'est plutôt une forme, brutale et singulière, de mariage sacré [3]. Et ce n'est point à ce rite que s'est attachée dans le culte de Cybèle et d'Attis la promesse de l'immortalité ; c'est aux rites d'initiation dont bénéficiaient aussi bien les laïques, et dont les principaux étaient rappelés en un mot de passe ainsi conçu : « J'ai mangé au tambourin, j'ai bu à la cymbale, j'ai porté le kernos, je suis entré sous le baldaquin [4]. »

Les instruments du charivari sacré, le tambourin et la cymbale, précisément parce qu'ils étaient les instruments favoris de la Mère, servaient de plat et de coupe, de vases rituels, pour un repas mystique dont nous ignorons le menu, mais qui comportait aliment solide et breuvage. Commentant le mot de passe, Firmicus Maternus interprète lui-même le repas en équivalent de la cène chrétienne : « C'est le venin d'un poison pestilentiel que tu as absorbé ; c'est un breuvage mortel que tu as lapé dans l'entraînement de ta funeste folie... Recherche le pain du Christ, le breuvage du Christ [5]. » Les produits du sol sont un don d'Attis et en un sens Attis même, qui, dans sa liturgie, était dit « épi moissonné vert [6] » ; et l'on disait couramment qu'Attis était le grain [7] ; on s'abstenait de ces produits durant le jeûne pour les fêtes annuelles de mars [8], et il est probable que la participation au pain et au vin avait une signification particulière dans les cérémonies des *Hilaria*, le jour de la résurrection d'Attis, où elle opérait la communion à Attis vivant. Le même jeûne et la même communion intervenaient aux rites de l'initiation, et de là vient sans doute l'analogie que Firmicus Maternus a trouvée entre

1. Un rite analogue existait dans les mystères de Sabazios et probablement aussi de Dionysos. Cf. *Mystères*, 26-27.
2. Voir *Mystères*, 94, n. 2.
3. Voir *Mystères*, 95-100.
4. Clément d'Alexandrie, *Protr.* II, 15 ; Firmicus Maternus, *De err.* 18. La formule est traduite ci-dessus d'après le texte de Clément, qui paraît plus exact. Cf. *Mystères*, 109.
5. Firmicus Maternus, *loc. cit.*
6. *Philosophoumena*, V, 8. Sur ce texte, voir *Mystères*, 92, n. 2.
7. Firmicus Maternus, *De err.* 3.
8. Voir *Mystères*, 91 92.

le repas mystique d'Attis et la cène du Christ. D'après la place que semble lui assigner la formule, le repas sacré aurait eu lieu après le taurobole ou le criobole par lequel le candidat à l'initiation venait d'être régénéré.

Quels qu'aient pu être en d'autres liturgies l'emploi du kernos et son contenu [1], le kernos dans le cas présent ne doit pas avoir servi pour une oblation alimentaire. C'est par le taurobole ou le criobole, ou bien par les deux, qu'on était initié aux mystères de Cybèle, et l'un des rites essentiels était la présentation des testicules du taureau et du bélier que le myste apportait à la Mère, comme les galles lui apportaient le débris de leur propre castration. C'est en se présentant avec cette offrande caractéristique du mystère que le prêtre et l'initié étaient admis dans « la chambre nuptiale » ou « sous le baldaquin », comme amants ou époux mystiques de la Mère. Le parallélisme des deux initiations était parfait : le premier apportait son membre génital par le sacrifice duquel il devenait prêtre de Cybèle ; le second apportait le membre génital du bélier ou du taureau par le sang duquel il avait été baptisé, et par ce simulacre il faisait mine de consacrer pareillement sa virilité à la déesse [2].

Clément d'Alexandrie [3] rapporte un mythe grossier qui servait de commentaire à la formule citée plus haut et qui ne laisse aucun doute sur le contenu du kernos : Zeus s'était métamorphosé en taureau pour s'unir à la Mère des dieux ; afin d'apaiser sa colère quand elle connut qu'il l'avait abusée, il jeta dans son giron les testicules d'un bélier, feignant de s'être mutilé lui-même en expiation de l'offense commise. Il n'était pas possible de faire valoir plus clairement la signification du double sacrifice, taurobole et criobole, dont l'objet est l'union avec la Mère, — originairement ce devait être la fécondation de la terre, comme dans la castration du galle, — et son rapport avec l'initiation, puisque taureau et bélier sont les intermédiaires dont se servent Zeus et le myste pour arriver à leurs fins. L'initiation s'opérait donc, au moyen d'un sacrifice, par un simulacre ou un symbole d'union sexuelle, le sacrifice et le repas sacré identifiant le myste à Attis mourant et ressuscitant, et l'entrée dans la chambre nuptiale pour l'offrande des testicules figurant et réalisant l'union du myste avec la Mère. A raison du sacrifice, la régénération par un sang divin, qui n'est qu'une métaphore dans l'économie des rites chrétiens, était ici une réalité. Les victimes de ces sacrifices ne sont pas précisément

1. Cf. Hepding, *Attis* (Giessen, 1903), 190 ; Graillot, 178-179 ; *Mystères*, 69.
2. Hepding, *loc. cit.*
3. *Protr.* II, 15. Sur ce texte, voir *Mystères*, III, n. 3.

substituées à l'homme pour le rachat de sa vie [1] : ces victimes, mystiquement identifiées au dieu du mystère, procurent à l'initié le bénéfice de la même identification mystique, d'où lui vient l'immortalité.

Taurobole et criobole étaient des rites de régénération, de renaissance pour l'éternité [2]. Toutefois cette idée ne leur était pas tellement essentielle qu'une autre ne se fasse jour dont la perspective s'arrête à la vie présente. Le taurobole du 24 mars, dont l'archigalle faisait bénéficier l'empereur, n'était pas pour le salut éternel de celui-ci, mais pour sa santé, sa conservation, sa prospérité impériale, pour le renouveau et la plénitude de sa vertu monarchique [3]. Des tauroboles privés ont été renouvelés au bout de vingt ans, comme si leur efficacité ne s'étendait pas au delà, ou qu'elle eût alors besoin d'être renforcée [4]. La réitération périodique aura été probablement la règle primitive, parce que l'idée d'une régénération pour la vie éternelle ne s'est pas attachée d'abord à cette consécration. Originairement le rite sanglant n'avait pas pour objet de rendre immortels ceux qui y participaient, mais de les faire capables de coopérer aux œuvres de la Mère et d'Attis, c'est-à-dire aux œuvres de la nature, tout comme l'initiation dionysiaque rendaient bacchants et bacchantes capables de coopérer à l'œuvre de Dionysos. Quelles que soient les influences qui y ont contribué, l'évolution de l'ancien culte de Pessinonte, naturiste, brutal et sans doute aussi licencieux, en économie de salut, devait être réalisée, dans la mesure où elle s'est accomplie, avant le commencement de l'ère chrétienne.

On ne saurait dire quels vestiges de sacrifices subsistaient dans les rites secrets de l'initiation aux mystères d'Isis. Le mythe d'Osiris atteste du moins que le point de départ de ces mystères est aussi un sacrifice agraire, qui sans doute était un sacrifice humain et de personne royale [5]. De là procède en quelque manière toute l'histoire de la religion égyptienne en tant que culte des dieux et culte des morts. Toutefois ce doit être aux temps helléniques seulement que le rituel osirien a été élaboré en un type de mystères analogues aux mystères grecs [6]. Il suffit de remarquer ici que cette économie de salut se fondait en quelque manière sur le sacrifice mythique d'une divinité

1. Comme le voudrait GRAILLOT, 156.
2. Sur les origines de ces sacrifices, voir CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*[2] (Paris, 1909) 100-104; HEPDING, 199; WISSOWA, 325; GRAILLOT, 153-154; et cf. *Mystères*, 115-122.
3. Voir *Mystères*, 107, 117-119.
4. Voir *Mystères*, 121, n. 2.
5. Voir PLUTARQUE, *De Is.* 27, ce qui est dit touchant leur origine.
6. Voir *Mystères*, 123, 141.

anthropomorphe, et que les rites d'initiation assimilaient le myste au dieu mort et ressuscité [1].

On est un peu moins mal renseigné sur la place des rites sacrificiels dans les initiations de Mithra. Le sacrifice était pratiqué dans les mystères mithriaques, mais non point, à ce qu'il semble, comme rite propre de l'initiation. La cène mithriaque ne comportait pas de viande, autant qu'on en peut juger par ce qu'en disent Tertullien et saint Justin, qui la comparent à la cène chrétienne. Tertullien l'appelle « oblation du pain [2] ». Justin, après avoir décrit la cène eucharistique et son institution par le Christ, ajoute : « C'est ce que, par imitation, les mauvais démons ont prescrit de faire aussi dans les mystères de Mithra ; car on présente le pain et une coupe d'eau dans les cérémonies de l'initiation, avec certaines formules que vous savez ou que vous pouvez apprendre [3]. » Ce n'est pas seulement entre les éléments des deux cènes que Justin a trouvé la plus étroite ressemblance ; il paraît bien que ce soit aussi entre les formules qui accompagnaient la présentation du pain et du breuvage sacrés. Les formules mithriaques étaient donc des paroles mystiques comparables aux mots sacramentels : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », qui rappelaient au chrétien la haute signification de l'eucharistie. Il est à peu près certain que le breuvage n'était pas de l'eau pure. Pour le temps et le milieu sur lesquels Justin est informé, le liquide n'est pas du vin, bien que sans doute le vin ait été employé ailleurs ou plus tard. Le breuvage sacré des mystères a été d'abord et ne pouvait être que le haoma ; l'impossibilité matérielle de se procurer la plante sacrée dans les pays occidentaux aura occasionné une substitution, sans que la signification mystique du liquide ait été modifiée [4].

Le mythe et probablement aussi le rituel ne laissaient pas d'établir un rapport entre la cène et le sacrifice sanglant du taureau. Le bas-relief de Mithra tauroctone, qui ornait le mithréum, figurait directement le sacrifice primordial du taureau d'où étaient sortis les êtres vivants, sans doute aussi le sacrifice de taureau divin dont la graisse, mêlée au suc du haoma blanc, sera pour les élus un breuvage d'immortalité [5]. — Originairement on n'a dû parler que du haoma, semence

1. Voir *Mystères*, 149-155.

2. Tertullien, *De praescr.* 40. Pour l'interprétation de ce texte, voir *Mystères*, 177, n. 2, et 198-199.

3. Justin, I *Apol.* 66.

4. Cf. *Mystères*, 201-202.

5. Voir Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (Bruxelles, 1894-1896 et 1899), I, 186-189 ; *Les mystères de Mithra*[3] (Bruxelles, 1913) 134-138, 147-148.

du taureau, principe de vie. — La queue du taureau sur les bas reliefs est faite d'une touffe d'épis, et quelquefois des épis sortent, au lieu de sang, de la blessure ouverte par le couteau de Mithra [1]. Les éléments de la cène étaient donc mystiquement la substance du taureau, et le taureau mystiquement tenait d'aussi près à Mithra que les faons des bacchantes à Dionysos [2]. A l'origine le taureau incarnait Mithra. Ainsi la cène mithriaque commémorait d'une part une passion divine, et d'autre part, par la vertu de cette passion et du sacrifice sanglant où très vraisemblablement elle se perpétuait, elle était dans les initiations et pour les initiés un gage d'immortalité.

Telle est aussi la cène chrétienne, dont l'analogie et le rapport avec les précédents rites de mystère ne peuvent être sérieusement contestés. Repas commun des premiers fidèles de Jésus ressuscité, la cène a été tout de suite le symbole de leur union dans le Christ immortel et avec lui-même présent à leur foi dans leur assemblée ; elle fut dès l'abord le « repas du Seigneur [3] ». Presque aussitôt elle apparaît en commémoration de la mort du Christ, conçue comme sacrifice éliminatoire ou expiatoire du péché des hommes. Paul définit pour la suite des siècles chrétiens la signification de ce repas mystique où le pain représente, c'est-à-dire est pour la foi, le corps du Crucifié, où le vin représente, c'est-à-dire est, le sang du Christ [4]. Ce n'est plus seulement la participation à un même pain et à une même coupe qui consacre l'unité de la communauté croyante, c'est la participation au corps et au sang du Christ, mort et éternellement vivant, qui figure et opère, avec l'unité de l'Église, la consécration de chaque fidèle pour l'immortalité glorieuse et bienheureuse dans laquelle le Christ est entré, où ses fidèles le suivront, par la résurrection [5]. Un tel repas ne peut être qu'un rite d'initiés, où ne sont admis que les seuls croyants ; et c'est aussi un rite d'initiation, car il parachève l'œuvre du sacrement baptismal, qui est le rite d'entrée dans le christianisme. Le baptême purifie le croyant, l'agrège à la société des fidèles, lui donne l'esprit du Christ, mais la participation à l'eucharistie consomme son incorporation à la communauté et l'incorporation réciproque du Christ et du croyant pour la vie éternelle. Et quand le sacrifice chrétien aura créé un sacerdoce dont l'administration de la

1. Cumont, *Monuments*, I, 187.
2. Voir *Mystères*, 196, 200.
3. I Cor. xi, 28. Sur la connexion intime où sont originairement la foi du Christ ressuscité, « le repas du Seigneur » et « le jour du Seigneur », voir *Mystères*, 220-227.
4. I Cor. xi, 20-34.
5. I Cor. x, 16-17 ; xv, 12-13, 20-23.

cène sera la propriété, c'est aux rites de la cène que se rattacheront tout naturellement les rites des ordinations sacerdotales ; c'est par des rites spéciaux, mais au cours d'une messe, que l'Église consacrera ses diacres, ses prêtres et ses évêques. Chose remarquable, le rite essentiel sera l'imposition des mains pour la communication d'un esprit, comme dans les initiations des magiciens-médecins chez les non civilisés ; mais cet esprit sera le saint Esprit, l'esprit de Dieu, l'esprit du Christ, pour la commémoration efficace du sacrifice accompli sur le Calvaire et pour l'administration des grâces qui en découlent.

CHAPITRE XI

LE SACRIFICE DANS LE SERVICE ORDINAIRE DES DIEUX

Dès qu'à la pratique du don alimentaire, qui est née et s'est développée comme spontanément dans le culte des morts, s'est associée l'idée de l'action sacrée, née tout aussi spontanément dans des imaginations enfantines surexcitées par le besoin, ou qu'à l'action sacrée s'est associée l'idée d'offrande, la notion vulgaire du sacrifice a été réalisée, adaptée au service de morts que l'on supposait investis de pouvoirs divins, ou de dieux dont on croyait pouvoir entretenir l'existence et la force, aussi la bienveillance, par le moyen des oblations qui étaient censées nécessaires et agréables aux morts. C'est par ce qu'on appelle anthropomorphisme, par la personnification des forces naturelles, par l'assimilation, d'ailleurs inévitable, de ces forces personnifiées, de ces doubles ou de ces esprits des choses, aux doubles des hommes et aux esprits des défunts, c'est par l'association des uns aux autres, on pourrait presque dire par la combinaison et même la fusion des uns et des autres, que se sont constituées les hiérarchies divines des religions nationales ; et parallèlement à cette hiérarchisation des pouvoirs invisibles s'est organisé leur service. A mesure que l'on concevait le monde, en son ensemble et dans ses plus menus détails, comme conduit par la volonté de ces êtres plus ou moins puissants, le don rituel et l'action sacrée, amalgamés dans le sacrifice, prenaient le caractère et la forme d'un service qui tendait à devenir et qui dans beaucoup de religions est devenu aussi régulier qu'aurait pu l'être celui de personnages réels et vivants ; ce service prenait aussi toutes les intentions qu'il pouvait comporter, étant rendu par des hommes à des êtres qui, bien que doués de pouvoirs supérieurs à ceux de l'humanité, étaient censés sujets aux mêmes nécessités que les hommes et capables de tous les sentiments humains. Le sacrifice n'était pas qu'un moyen de ranimer leur vigueur ; c'était un

hommage adressé à leur souveraineté ; c'était une façon de solliciter leur faveur, ou bien de les en remercier, de se réjouir en eux et avec eux des biens obtenus de leur grâce.

Cette signification morale du sacrifice est allée grandissant dans les religions nationales et dans les économies de salut. Au point de vue social, elle a fait du sacrifice une sorte d'expression perpétuelle et variée des sentiments collectifs ; dans la vie familiale et privée, elle en a fait une expression ordinaire de la piété, une forme de la prière. Le sacrifice, en un mot, est devenu le service divin. Tous les sacrifices, même ceux dont le caractère magique est le mieux établi, pour ce qui est de leurs origines, ont été plus ou moins réinterprétés conformément à cette idée générale du service, ainsi qu'on a pu déjà le constater dans les chapitres précédents. Mais ce qui nous reste à considérer maintenant, ce ne sont plus les formes antiques et primitives de l'action sacrée, qui se sont conservées à travers les siècles, c'est la multiplication des sacrifices constitués en rite commun et en expression convenue du sentiment religieux tel qu'il apparaît dans les cultes nationaux et dans les religions de salut éternel.

I

A toutes les précautions, réserves et interdits par lesquels l'homme primitif croit se ménager l'usage inoffensif des plantes et des animaux qu'il fait servir à sa nourriture, succède ou se superpose, dans les religions des peuples progressant en civilisation, l'ensemble des oblations alimentaires par lesquelles on fait sur tous ces produits naturels la part des dieux, l'offrande de cette part tendant d'abord au même objet que les anciennes pratiques magico-religieuses, c'est-à-dire à permettre l'utilisation des choses comestibles que les dieux sont censés maintenant avoir en gouvernement. Au lieu des égards qu'on avait pour les êtres que l'on consommait, on a désormais le tribut et l'hommage pour les dieux dont est censée dépendre la multiplication de ces êtres. On avait commencé par demander pardon aux végétaux et aux animaux de la liberté grande qu'on prenait de les manger ; on tâchait de leur donner le change sur leur intérêt, on tenait compte de celui-ci selon qu'on pensait le comprendre, bref on travaillait à se garantir la bienveillance et à garantir la perpétuité des espèces naturelles dont vivait l'espèce humaine. Dorénavant, l'homme, ayant grandi dans sa propre estime par l'ascendant qu'il a pris sur les êtres dont il est environné, n'ayant plus pour ces êtres la considération superstitieuse

qu'ils avaient inspirée à la naïveté première de son intelligence et à son inexpérience, ayant projeté à l'arrière du monde sensible dans un monde de rêves dont il s'essaie à faire de plus en plus un monde d'idées, les images qu'il se forme des choses, celles qu'il garde de ses morts, ayant institué ainsi tout un fourmillement de causes vivantes et invisibles dont il suppose à présent que dépendront la conservation de sa propre existence et la perpétuelle reproduction des êtres dont il vit, l'homme, disons-nous, pense devoir faire sur toutes choses la part de ces agents supérieurs et invisibles, ou plutôt, insensiblement, à mesure qu'évoluera sa pensée touchant l'univers et les choses et lui même, il transpose le système des pratiques magiques, par lesquelles il pensait se concilier les êtres de la nature, en un système de culte, en un service religieux par lequel il entend se concilier les esprits et les dieux que sa raison et sa fantaisie ont créés à son image et à sa ressemblance.

Ce qu'il leur offre ainsi est comme leur portion réservée, et sans doute le sentiment qui l'induisit d'abord à la leur attribuer ne fut il pas celui d'une obligation stricte qu'il aurait contractée envers des puissances bienfaisantes, mais quelque chose de plus ressemblant au sentiment que lui avaient inspiré les choses quand il commençait seulement à prendre conscience et d'elles et de lui-même. Il a continué de se considérer quelque peu comme un voleur de vie étrangère ; mais, au lieu d'amadouer les êtres, il s'efforce de faire admettre et supporter son larcin par les esprits supérieurs et les dieux. Parce qu'il a besoin de leurs créatures et leur prend ce qu'il croit être leur bien, il veut s'arranger de façon à le leur prendre sans les fâcher. Le procédé qui s'offre à lui est de ne pas tout prendre, de laisser aux esprits et aux dieux une part qui sera représentative du tout, qui en aura la vertu, qu'il leur donnera et qu'ils prendront pour le tout. Et par cette heureuse combinaison, ils seront engagés à continuer aux hommes leurs bons offices, à donner la pluie, à faire pousser les grains et les fruits, à multiplier le gibier et les animaux domestiques, à favoriser en tout leurs clients respectueux.

De cette part on ne suppose point d'abord qu'ils se puissent aucunement passer. Esprits de morts que l'on ne saurait s'empêcher de croire sujets aux mêmes nécessités que les vivants, ou esprits de la nature que l'on se représente de la même façon que les esprits des morts, ce sont comme des sortes d'ombres légères, agissantes et fugitives, susceptibles de tous les sentiments humains et armées d'un pouvoir plus qu'humain, plus redoutables par conséquent, plus efficacement jalouses, plus dangereusement irritables, plus difficiles à satisfaire, mais ayant besoin d'être soutenues dans leur travail, qui

est au fond l'œuvre de la nature, par la vertu de ces choses mêmes que leur ministère procure aux hommes. Les dons alimentaires, que l'on faisait aux simples morts pour les tenir en paix et les empêcher de nuire aux vivants, restent, dans le service des morts considérables transformés en esprits protecteurs, un moyen d'entretenir leur existence et de nourrir leur force magique. Il en est de même pour les esprits de la nature qui sont plus ou moins assimilés à ces grands morts, soit qu'on leur fasse le même service alimentaire qu'aux défunts, soit qu'on interprète en service alimentaire les rites sacrificiels par lesquels on s'était flatté d'abord de gouverner les espèces animales et végétales, la vie des plantes et des animaux, moyennant le traitement fait aux individus représentatifs de l'espèce, ou aux êtres qui étaient censés incarner les forces de la nature, la pluie, le vent, le feu solaire, la fécondité de la terre, l'esprit du grain, la vie de tous les êtres.

C'est pourquoi l'on a pu dire du sacrifice commun qu'il n'était pas autre chose qu'un service alimentaire, ou bien qu'il était une opération magique. Il était, il est demeuré l'un et l'autre, mais une opération magique encore plus qu'un service alimentaire, et même dans les cultes où le sacrifice a pris toutes les apparences d'un approvisionnement de table divine. Ceux qui prétendent ne voir dans le sacrifice autre chose qu'un don alimentaire ne remarquent pas assez qu'en la seule idée de ce don toute une magie se trouve déjà comprise. Il n'y a magie aucune dans l'acte de présenter nourriture et boisson à un être vivant qui tout de suite va les absorber et s'en nourrir. Il y a de la magie, et beaucoup, il y a toute une magie dans l'acte d'offrir nourriture et boisson à un mort ou à un esprit qui n'existent point, qui, par conséquent, ne mangent ni ne boivent, et que cependant l'on se flatte de nourrir en les faisant manger et boire. L'idée d'une telle action sur les êtres dont il s'agit est magique tout autant que celle de faire de la pluie en arrosant une pierre, ou en imitant le cri du pluvier, ou en tuant un serpent, ou bien une brebis noire. On se propose, il est vrai, d'agir sur un être libre, qui peut faire ou non ce qu'on attend de lui, qui même peut user ou non de l'offrande qui lui est faite. Mais la magie qui prétend agir directement sur les nuages et sur la pluie ne serait-elle pas moins magique, si on l'ose dire, que celle qui veut obtenir la pluie en nourrissant des êtres qui sont censés la donner et qui n'existent point ? On parle de religion à ce propos parce qu'une lueur de liberté, et conséquemment de moralité, apparaît dans l'offrande que fait l'homme et dans l'agrément que les esprits ou les dieux sont censés faire de cette offrande. N'est-il pas vrai pourtant que cet élément de moralité, outre qu'il est encore

de médiocre aloi et subordonné à l'intention toute magique de nourrir un esprit, est tout aussi chimérique en lui-même, l'action que l'on prétend causer n'étant pas plus réelle ? C'est prétention moins brutale, mais non moins déraisonnable, de vouloir se concilier un être inexistant, que de prétendre faire de la pluie en se donnant l'air d'uriner du sang, selon la recette des Arunta d'Australie, pour tirer l'eau des nuages.

En tout cas, la prétention de nourrir un esprit pour l'assister dans sa fonction cosmique continue directement la prétention de produire soi-même les effets naturels par des moyens non appropriés et purement illusoires. Que les morts et les esprits ne mangent ni ne boivent comme les hommes vivants, on le pressent et même on le sait, on en fait comme malgré soi l'expérience. Cependant l'on ne peut de longtemps se déshabituer de penser qu'ils mangent et qu'ils boivent en quelque manière, qu'ils aspirent la vertu des choses qu'on leur offre, qu'ils se nourrissent de substances dont force est bien de voir qu'ils n'entament pas ce qu'un théologien scolastique appellerait les accidents. On le croit et on veut le croire, parce que, croyant aux esprits et à leur action, ont veut également se persuader qu'on a prise sur eux par la nourriture qu'on leur donne ; on se flatte que l'on obtiendra d'eux ce qu'on souhaite, en les faisant non seulement heureux et contents du bon repas qu'on leur a procuré, mais tout réconfortés dans leur être et capables de réaliser dans la nature les effets que l'on désire. Plus tard, quand on n'osera plus croire que le sacrifice leur profite, on voudra croire que le sacrifice les honore, qu'il leur plaît à raison des sentiments qui l'inspirent, qu'il est une forme efficace de la prière, et avant de l'entendre ainsi, ou bien en même temps, l'on essaiera de se persuader que les sacrifices ont été institués par les dieux pour contribuer aux bons effets qu'on en attend, on en fera une magie divinement révélée plutôt que de ne plus croire à leur efficacité ; on en fera une magie symbolique, agissant moralement sur les êtres invisibles, plutôt que de renoncer à leur pratique.

C'est ainsi d'ailleurs que tous les sacrifices magiques entreront dans le service des dieux. Ceux qui ne pourront être interprétés en offrande auront été institués par les dieux mêmes pour produire l'effet qu'on en a toujours attendu. Ainsi les rites agraires se perpétueront dans les religions sans presque modifier leur économie liturgique ; Déméter aura institué les rites du grain, et Dionysos ceux du vin. Les sacrifices divinatoires auront été institués par les dieux pour faire connaître leurs volontés ou les règles du destin ; Shamash et Adad présideront aux opérations du devin babylonien, et l'on dira qu'ils

mettent leurs secrets dans le foie du mouton pour que le *barû* les y puisse lire. Les rites imprécatoires, dont la réussite aura été si souvent mise en échec par les événements, seront placés sous l'invocation des divinités que l'on fera gardiennes du serment et exécutrices des menaces prononcées contre les parjures, ou des malédictions jetées sur l'ennemi. Les rites éliminatoires de maladie, de mauvais sort, d'impureté, auront été établis par les dieux pour la guérison, la purification et l'absolution des hommes. Il va sans dire que les dieux auront aussi pourvu d'eux-mêmes aux rites de consécration qui les amènent dans leurs temples et dans leurs images, aux rites d'initiation qui font les hommes, les rois, les prêtres et par lesquels la divinité s'agrège des fidèles ou se crée des représentants visibles. Toute la magie des primitifs se transforme en économie religieuse, et tous ces rites sanglants deviennent des sacrifices qui sont de manière ou d'autre en l'honneur des dieux, leur étant moyen d'exercer leur puissance, ou de révéler leurs secrets, et, pour leurs fidèles, moyens de solliciter leur souverain arbitrage, ou de se réconcilier avec eux, ou d'entrer dans la société dont ils sont les patrons, ou de devenir leurs organes et leur représentants.

Toutefois, dans ce service infiniment compliqué, les sacrifices qui ont par eux-mêmes la qualité d'offrande, ou qui l'ont acquise, occupent la place principale, au moins pour ce qui est de la quantité. La forme ordinaire du recours aux dieux est la prière et l'oblation; on multiplie les sacrifices d'offrandes afin d'avoir toujours les dieux propices, c'est-à-dire agissant en toute bienveillance dans l'intérêt de leurs fidèles. C'est cette magie du sacrifice d'oblation qui s'est développée dans les religions des civilisés à mesure qu'y grandissait la personnalité des héros divinisés et celle des dieux. Même au degré supérieur de la foi, quand la croyance aux êtres surnaturels est toute spiritualisée, quand Dieu est transcendant, tant qu'il conserve une signification pour la religion, qu'il reste un être personnel et souverain de l'univers, tant qu'il n'est pas devenu une abstraction métaphysique, l'oblation rituelle et le sacrifice peuvent garder une raison d'être, et nous savons déjà qu'ils se sont maintenus avec leur qualité d'offrande jusque dans le christianisme.

Mais, dans le christianisme, le sacrifice unique et perpétuel du Christ n'est pas qu'une oblation de mérite infini dans laquelle Dieu agrée l'hommage, la prière et l'expiation de l'humanité, il est aussi le moyen par lequel Dieu est entré et reste en communion avec les hommes, qui eux-mêmes participent à ce sacrifice en mangeant la victime dont Dieu est honoré. C'est qu'il y a en effet un autre aspect du sacrifice-don que nous voyons développé jusqu'à son extrême

limite dans le christianisme, tout comme y a été développé, d'une certaine manière, la notion, l'aspect d'offrande, et comme y a été développé l'idée de l'expiation, mais qui se retrouve aussi bien dans toute l'évolution de ce sacrifice en tant que rite d'efficacité positive, à savoir l'idée de la communion sacrée. Le sacrifice n'est pas qu'un moyen de procurer aux esprits divins la vertu mystique dont s'alimente leur être et de soutenir leur action, ou le tribut qu'il convient d'apporter à leur souveraineté, ou le moyen agréé par eux de mériter leur faveur et leur protection, l'offrande que les hommes font au ciel pour qu'elle leur revienne en bénédiction. Le sacrifice est déjà par lui-même une bénédiction, parce qu'il établit une communication directe entre le monde divin et la société des hommes, entre l'esprit supérieur à qui le sacrifice est offert et les hommes qui présentent ce sacrifice, soit que, sans participer eux-mêmes à l'oblation par la communion rituelle, ils ne laissent pas de toucher mystiquement le dieu venu dans la victime pour la recevoir, soit que la victime, bien qu'offerte tout entière au dieu, ne laisse pas d'être partagée dans le rite entre lui et ses fidèles, de telle sorte que dieu et fidèles sont commensaux, participent à la même vertu mystique de la victime immolée, et que le lien qui rassemble le dieu invisible et sa clientèle humaine se trouve scellé par cette communion qui les rapproche, ou plutôt qui les identifie dans la victime du sacrifice.

C'est que le don ne pouvait aller sans la communion. L'homme ne pouvait offrir aux esprits que ce dont il disposait pour lui-même. La même vertu des choses qu'il donnait aux esprits n'avait pas entièrement abandonné la partie de ces choses qu'il conservait pour son propre usage. Cette vertu, il pouvait bien ou il croyait pouvoir la concentrer dans son offrande, mais ce n'était point pour s'en priver absolument qu'il la dirigeait ainsi sur l'esprit divin, c'était pour la mettre en sûreté, pour ne la point détruire en l'absorbant tout entière, c'était pour la vivifier en quelque sorte par le sacrifice, et la replonger dans sa source divine d'où elle lui reviendrait par le renouveau de la nature et de toutes les vies naturelles dont s'entretenait la sienne. Il n'y renonçait donc, au fond, que pour en profiter ultérieurement et autant dire plus largement ; et ce qu'il réalisait d'abord c'était la participation commune de son dieu et de lui-même à la vertu des choses qu'il offrait. Mais une considération de fait aidera mieux que toutes les réflexions spéculatives à comprendre pourquoi la communion fait partie du sacrifice, et comment elle a gagné en signification religieuse par le sacrifice même.

On sait avec quels scrupules, quelles précautions, quelles cérémonies, les hommes incultes utilisent les matières naturelles de leur ali-

mentation, les plantes, et surtout les animaux. Non seulement ils ont tout un rituel magique pour s'en assurer la production ou la capture, mais ils en ont un aussi pour en régler la consommation. Chez les Arunta d'Australie, c'est une sorte de réserve qui se fait des prémices du totem pour les anciens du clan, lesquels ensuite abandonnent le totem au libre usage des autres clans; mais les anciens mangent d'abord eux-mêmes de leur totem pour en garder la vertu propre [1]. Chez les Malgaches pêcheurs de baleine, ce sera tout un culte qui se célébrera autour de la baleine prise, avant qu'on se la partage pour la manger [2]; chez les Aino du Japon et les populations de Sibérie, c'est l'ours qu'on mangera en cérémonie [3]. La considération mystique des bêtes fait qu'on les mange rituellement. Cette considération existe aussi bien pour les animaux domestiques chez les peuples pasteurs. La façon de culte dont il s'agit peut se définir : une certaine propitiation de l'espèce ou de son esprit, vaguement identifié à l'esprit de l'animal tué, propitiation qui consiste dans la réserve de certaines parties vitales que l'on ne consomme point, — sortes de prémices, condition du retour de l'animal à la vie, espèce d'offrande au génie de l'espèce pour qu'il subsiste et se multiplie dans les nouveaux individus, — et qui ménage la participation des hommes au cadavre de l'animal tué, les gardant en bonne intelligence et dans une communion rudimentaire avec l'esprit de leur victime et de son espèce. C'est cette considération, c'est ce traitement mystique des êtres vivants, spécialement des animaux, qui a prédéterminé le régime des sacrifices de communion, des sacrifices mangés.

Si un peuple pasteur, comme les anciens Israélites, par exemple, n'admettait pas qu'un animal domestique fût tué autrement qu'en sacrifice, s'il ne connaissait pas ce que nous appellerions le service de la boucherie profane et ne savait manger que religieusement son bétail, ce n'est pas qu'il eût de tout temps regardé ces bêtes comme appartenant à son dieu, et qu'il eût pensé ne pouvoir disposer d'une seule tête sans l'offrir premièrement à cette divinité, c'est qu'il avait commencé par traiter mystiquement et magiquement toutes ses bêtes, n'en tuant aucune sans les égards qui étaient censés dus à la bête elle-même et à son esprit. Lorsque les tribus se firent des dieux et quand elles eurent un dieu en commun, les animaux continuèrent d'être tués selon les rites, mais les rites changèrent de signification. Les animaux et leurs espèces avaient perdu la sorte d'autonomie que leur reconnaissait la mentalité primitive; au lieu de s'appartenir à

1. Cf. *supr.*, p. 203.
2. Cf. *supr.*, p. 208.
3. Cf. *supr.*, p. 205.

eux-mêmes ou à la société mystique, à l'esprit de leur espèce, ils relevaient tous plus ou moins, comme l'homme lui-même, du dieu que l'homme s'était fait. Les troupeaux d'Israël se trouvaient donc appartenir à Iahvé; c'est pour lui que se faisaient les réserves, et sans doute les modifiait-on selon l'idée qu'on se faisait de lui et de son rapport avec la vie des animaux, rapport qui n'était plus de tout point le même que le rapport soutenu par l'espèce animale avec l'individu immolé. Cette réserve fut comprise comme sa part, la part qui devait lui être faite dans l'animal que les hommes voulaient manger, la part qui lui revenait comme plus vitale et plus sainte; et moyennant cette part faite au dieu, les hommes pouvaient manger le reste. Mais ils se trouvaient maintenant avoir un dieu pour commensal, et cette circonstance modifiait singulièrement le sens général de la cérémonie.

Il y avait bien eu dès l'origine l'idée d'une communion de l'homme à la vertu de l'espèce animale dans la chair de l'individu mangé, aussi celle d'un certain lien mystique, créé ou entretenu par la consommation de cette chair entre tous ceux qui y participaient [1]. Maintenant la communion mystique devenait plus auguste par l'accession d'un participant divin, et elle n'en était pas moins étroite. De même que chez les Arunta d'Australie, par exemple, l'unité mystique du clan du Kangourou, considéré en lui-même et dans son rapport avec son totem, s'affirme et s'entretient par la participation rituelle à la chair du kangourou tué à la chasse, l'unité mystique d'une société, considérée en elle-même et dans son rapport avec son dieu ou ses dieux nationaux, s'affirme et s'entretient par la participation rituelle à la chair des victimes immolées. Et cette chair est plus sainte que le totem comestible des Arunta, le rite est plus auguste, et l'esprit que concerne l'action sacrée est plus puissant. Certes la sainteté de la victime procède toujours de la vertu mystique à elle reconnue dès l'abord par la mentalité magique, mais la destination de la victime pour l'œuvre sainte vient sublimer cette vertu en lui communiquant un caractère de consécration qui la relève. Le rite qui, dans les cultes les plus primitifs, a déjà, en tant que rite traditionnel et ancestral, un caractère religieux, puisqu'il renouvelle le geste des pères, continue ceux-ci et les évoque, est maintenant un geste évocateur de divinité; et c'est avec ce dieu que l'on traite, c'est avec lui qu'on communie dans la victime, non plus avec l'esprit d'une espèce naturelle. Une vertu divine est dans la victime et dans le rite, et c'est avec un dieu que l'on participe à cette vertu dans le sacrifice.

1. Sur la part que cette considération peut avoir eue dans les origines, si obscures, du totémisme, voir *La cosmogonie des Arunta*, dans *Revue d'hist. et de lit. religieuses*, 1914, pp. 261-262.

La consécration de la victime la déifie donc en quelque manière, et parfois expressément, soit en tant que victime individuelle incarnant la divinité dans des sacrifices encore très proches de la magie primitive, comme il arrivait dans les sacrifices humains des Aztec, ou dans les sacrifices de victimes spéciales à tel dieu de confrérie ou de mystère, soit que les victimes et les matières d'oblation soient divinisées simplement en tant qu'offrande et constituent une sorte de divinité particulière qui est la personnification de l'offrande elle-même. C'est ainsi que, dans le rituel de l'ancienne Égypte, l'offrande devient une déesse, Maït, et la présentation de l'offrande devient la présentation de Maït, comme elle est aussi bien celle de l'œil d'Horus où se cache l'âme; Maït est la vertu divine de l'oblation [1]. Dans le rituel védique, la partie de l'oblation sacrificielle qui est consommée sur place par les prêtres et le sacrificiant porte le nom d'*idâ* et jouit aussi d'une sorte de personnification [2]. Idâ personnifie la vertu du sacrifice en tant que moyen de communion divine ; on l'appelle et on l'invoque avant de la manger. Ce n'est point d'ailleurs que les éléments sacrificiels soient transsubstantiés en la déesse Idâ [3] ; c'est leur vertu même qui est Idâ, comme celle des sacrifices égyptiens était Maït.

Dans les cultes de mystère où la victime incarne le dieu, la consécration la fait tout naturellement divine, et là encore le terme scolastique de transsubstantiation paraît déplacé. La substance des victimes dionysiaques n'était point changée en la substance de Dionysos ; en vertu de l'affinité naturelle admise par la mentalité magique, les victimes tenaient de Dionysos avant de lui être actuellement identifiées dans le sacrifice, qui sans doute ne faisait qu'intensifier la vertu dionysiaque qu'elles tenaient de leur nature propre. Même dans le sacrifice chrétien, la notion radicale, matérielle et mécanique de la transsubstantiation n'apparaît qu'assez tard et par un effort de la réflexion scolastique pour définir par la philosophie une croyance

1. Moret, *Rituel*, 138-165. « Maït symbolise, non la force morale, mais la force matérielle : c'est la vie qu'elle donne au dieu, et non l'intelligence ou la raison » (p. 148).

2. Hillebrandt, 113 (oblation non sanglante de nouvelle et pleine lune), 123 (sacrifice animal) ; *Das altindische Neu-und Vollmondsopfer* (Iéna, 1880), 122-132. Schwab, 148.

3. Les textes que traduit Hillebrandt dans le second des ouvrages cités n. 2 ne disent aucunement qu'Idâ soit appelée « à descendre dans l'offrande », en sorte que « c'est une véritable transsubstantiation qui s'opère » (Hubert et Mauss, 63). Idâ est appelée, en effet, mais avec tous les dieux qui participent au sacrifice, et aussi avec les prêtres et le sacrifiant lui-même. Le prêtre récitant dit : « Idâ est appelée..., qu'Idâ nous appelle ». Idâ est appelée en tant qu'elle est censée participer elle-même à l'offrande où elle se donne, mais ce n'est point l'appel qui l'y met ; elle est l'offrande.

mystique. Le pain et le vin sont réellement déifiés, parce qu'ils sont mystiquement identifiés au corps et au sang du Christ, qu'ils sont devenus mystiquement ce corps et ce sang, en les représentant l'un et l'autre pour la foi. Ici la consécration ne fait pas qu'expliciter et grandir une affinité préexistante entre les éléments du sacrifice et le dieu du mystère ; elle crée cette affinité en constituant elle-même le rapport d'analogie entre le pain et le vin, d'une part, et le corps et le sang du Christ, d'autre part ; mais cette analogie est pour la mentalité magico-mystique un point de départ suffisant pour conclure à l'identité dans le sacrifice. Cette analogie est comme une virtualité que le sacrifice, l'emploi rituel, la consécration développent en réalité de la présence du Christ immortel dans le pain qui est son corps et le vin qui est son sang. La substitution invisible des substances est une conception pseudo-scientifique dont la religion n'a que faire et qui ne dit rien à la piété.

Que le caractère divin de la victime dans le sacrifice soit implicitement et vaguement, ou hautement proclamé, le sacrifice mangé rituellement est un moyen de communion divine reconnu comme tel, et saint Paul a fort bien saisi l'idée qui est au fond de ces sacrifices, pour en faire l'application tant aux sacrifices juifs et païens qu'à l'eucharistie chrétienne. Voulant détourner les fidèles de Corinthe de participer aux cultes païens, il leur écrit[1] : « La coupe de bénédiction que nous bénissons », — la coupe eucharistique, — « n'est-elle pas » — à raison du sens qu'a pour nous cette bénédiction, — « communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons », — le pain eucharistique, — « n'est-il pas communion au corps du Christ ? Parce qu'il n'y a » — mystiquement — « qu'un pain » — qui est le corps du Christ, — « nous sommes, si nombreux que nous soyons, un seul corps, car tous nous avons part au pain unique. Voyez l'Israël selon la chair », — le peuple juif, que Paul oppose mentalement au peuple chrétien, qui est l'Israël selon l'esprit. — « Est-ce que ceux qui mangent les victimes ne sont pas en communion de l'autel ? » — Paul dit « l'autel », pour ne pas dire « Dieu » ; mais l'autel du temple est la table de Dieu. Et quant aux sacrifices païens, qui sont ceux dont il est ici préoccupé : — « Que dis-je donc ? Que la viande immolée aux idoles soit quelque chose, ou que l'idole soit quelque chose ? » — Non certes ; la viande n'est toujours que de la viande et l'idole n'est qu'une image ; mais il y a les démons, que les païens appellent dieux. — « C'est que ce qu'ils immolent, ils l'immolent aux démons, non à Dieu. Or je ne veux pas que vous entriez en communion des

1. I Cor. x, 16-22.

démons. Vous ne pouvez pas boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons. Ou bien voulons-nous provoquer la jalousie du Seigneur ? » — Le Christ ne peut supporter que ses fidèles entrent dans une autre communion spirituelle que la sienne. Mais c'est le même genre de communion que Paul voit partout, dans les sacrifices du temple, dans les sacrifices païens, dans l'eucharistie chrétienne. Et il n'est pas sans intérêt de noter que, pour lui, la communion avec les démons n'existe en réalité que si l'on participe au repas sacrificiel, mais non si l'on consomme, dans l'usage ordinaire, la viande qui provient des sacrifices. Enfin ce qui apparaît par-dessus tout, c'est le caractère éminemment social du sacrifice, sacrement de l'unité du groupe dans l'idéal humain que représentent ses dieux.

Toutefois le service des dieux comporte souvent d'autres sacrifices que les sacrifices mangés, et de notables différences ont existé à cet égard entre les économies de culte.

II

Étant donné que le sacrifice est le repas des dieux, l'on s'explique aisément que ce repas ait pu n'être servi qu'à eux, au moins dans certaines occasions, sans partage aucun avec leurs fidèles. Il est même des cultes où le régime de la table divine est organisé sur le modèle de la table royale, et de telle sorte qu'il est difficile de voir la part qui pouvait être faite dans ces cultes, du moins pour ce qui est des sacrifices officiels et publics, à la communion rituelle.

On sait, par exemple, que le service des divinités sumériennes et babyloniennes comportait la plus grande variété d'offrandes comestibles, y compris des morceaux choisis de victimes animales tuées à leur intention et qu'on leur présentait cuits. Des parfums sont brûlés sur des réchauds pour leur agrément, mais ce n'est point par le feu que l'offrande alimentaire leur est convoyée. On met leur table et on y dispose tout leur festin, miel et beurre, vin de vigne et vin de sésame, lait, hydromel, eau pure, fruits, pains, viandes. La table restait mise un certain temps, puis on enlevait tous les préparatifs [1]. Qu'en faisait-on ? Nul texte connu jusqu'à présent ne permet de le dire à coup sûr. La desserte était probablement pour le personnel des temples, mais rien ne prouve que la consommation de ces mets par les prêtres en dehors du service religieux ait eu le caractère d'un

1. Telle est l'économie ordinaire des sacrifices aux dieux dans les rituels publiés par Zimmern.

repas sacré. Les textes ne montrent pas davantage un particulier mangeant avec sa famille dans un repas religieux une part de la victime qu'il a offerte. Il serait toutefois imprudent de nier l'existence de tels sacrifices ; mais leur absence dans le service officiel des temples n'en est pas moins significative.

Même remarque doit être faite à propos de l'Égypte, où le service des temples était organisé d'après un type assez analogue à celui des temples babyloniens, sauf la fiction rituelle qui assimilait tous les dieux à des morts osiriens. Pour cette raison, la toilette des statues divines paraît avoir été d'un rituel beaucoup plus minutieux en Égypte qu'à Babylone, parce qu'elle se confond avec le rituel magique de résurrection qui s'applique indistinctement aux dieux et aux morts égyptiens. Le dieu ressuscité n'en a pas moins son service de table, qui ressemble à celui des dieux de Babylone. Aux grands jours de fête, il y avait une procession solennelle au cours de laquelle le dieu, porté dans son naos, venait à la salle dite des offrandes, où on lui présentait les victimes vivantes et les divers aliments solides et liquides qui devaient lui être ultérieurement servis ; l'égorgement des victimes et la préparation des chairs se faisaient ensuite.

Le service comportait pièces de viande, fruits, vins, bière, lait ; le dieu venait à la salle à manger et y stationnait quelque temps ; après quoi, ayant pris son repas, il était ramené au sanctuaire. Dans le service quotidien, le menu était plus simple et servi au dieu dans le sanctuaire même, en présence du prêtre seul. La présentation des offrandes sur la table s'accompagnait d'une fumigation de résine et d'encens ; il semble qu'une partie des offrandes alimentaires fût aussi brûlée sur l'autel à feu [1]. On est peut être en droit de se demander si cette façon de les lui transmettre est aussi ancienne que la simple présentation des offrandes sur la table. Et la même question se pose ici que pour la table des dieux babyloniens : que faisait-on de la desserte ? Et il est pareillement probable que la consommation de cette desserte par les prêtres [2] n'avait pas le caractère d'un repas sacré. Telle notice d'Hérodote invite cependant à penser que des sacrifices avec repas religieux se rencontraient dans la religion populaire, et l'on peut croire que ces sacrifices étaient aussi anciens, sinon plus, que le régime officiel des temples [3].

1. Moret, *Rituel*, 110-111.

2. Cf. Hérodote, II, 37.

3. Hérodote, II, 38-40, sacrifice de taureau à Isis, où le corps de la victime est brûlé sur un autel, tandis que les jambes, épaules, queue, cou fournissent la matière d'un repas pour les sacrifiants; 47, sacrifice de porc à Isis, un jour de pleine lune, où l'on brûle seulement le bout de la queue, la rate, le gras-

Hérodote a décrit la forme commune du sacrifice animal chez les anciens Perses[1]. C'était, à ce qu'il semble, un sacrifice d'oblation totale, puisque toutes les chairs étaient cuites et présentées à la divinité sur une jonchée d'herbes. Il n'y avait sur place communion ni du mage qui « chantait la théogonie », ni du particulier qui offrait le sacrifice. Comme Hérodote prend soin de dire que le sacrifiant disposait ensuite librement des chairs, qu'il emportait chez lui, c'est probablement que le sacrifice ne donnait pas lieu à un repas proprement sacré. Sans doute la vertu divine du sacrifice avait-elle été absorbée tout entière par les destinataires du sacrifice, et leur desserte n'était-elle, ou peu s'en faut, qu'une nourriture ordinaire.

Cananéens et Israëlites en Canaan, dans les anciens temps, apportaient de même au lieu de culte les chairs de leurs victimes toutes préparées, quand ils faisaient hommage de la victime entière à la divinité; ils ont pratiqué ensuite l'holocauste pour ces sortes de sacrifices. Lorsque Iahvé apparaît à Gédéon sous le térébinthe d'Ophra, Gédéon fait cuire un chevreau et des pains azymes; il met la viande cuite dans une corbeille et le bouillon dans un pot; quand il est arrivé sous le térébinthe, il dépose, par l'ordre du dieu, la viande et les pains sur la pierre qui servait d'autel, et il répand le bouillon. C'est, dans la pensée de l'hagiographe, le rite des sacrifices qui jadis se célébraient en ce lieu. Mais voici que l'apparition divine touche avec l'extrémité de son bâton la chair et les pains: le feu jaillit du rocher, consume l'oblation, et Iahvé disparaît[2]. Et c'est la substitution de l'holocauste au dépôt de l'offrande cuite, qui nous est ainsi mythiquement représentée. Le récit du livre des Juges touchant le sacrifice offert à Iahvé par Manoah, père de Samson, suggère la même idée[3]. L'autel cananéen primitif était un plateau de rocher, avec des creux ou des trous pour recevoir les libations[4]. Cananéens et Israélites auront adopté ensuite sous quelque influence étrangère, qui ne peut être celle de la Chaldée ni celle de l'Egypte, la pratique de l'holocauste, qui se trouvait convenir au caractère des Baals célestes et à celui de Iahvé[5]. Par la même occasion, la part du dieu dans les sacrifices où le gros de la victime restait à l'offrant fut aussi consumée sur l'autel.

double avec la graisse des intestins, le reste des chairs devant être consommé le jour même par les fidèles.

1. Hérodote, I, 132.

2. Juges, vi, 11-24.

3. Juges, xiii, 2-23.

4. Voir Kittel, *Geschichte*, I, 223, et *Studien zur hebräischen Archäologie* (Leipzig, 1908), 118-146.

5. Kittel, *Studien*, 156-158, conjecture une influence de la Crète par l'intermédiaire des Philistins.

Il est à remarquer d'ailleurs que l'on n'en vint pas jusqu'à brûler toutes les offrandes alimentaires qui étaient destinées au dieu d'Israël. Outre que le sang n'était pas jeté au feu pour être consumé sur l'autel, mais projeté contre les parois de celui-ci [1], c'est-à-dire offert en nature au dieu avec la vie qu'il était censé contenir et qu'il n'était point expédient de faire passer par la flamme du bûcher, le service régulier des pains dits de proposition, sur la table dressée dans le sanctuaire de l'arche, était une façon de simple repas perpétuellement servi au dieu [2], et les parfums brûlés à côté, sur le petit autel à feu [3], étaient pour le plaisir du dieu, non pour sa nourriture, en sorte que le régime de Iahvé à l'intérieur du sanctuaire, pour être plus simple que celui des dieux babyloniens et égyptiens, ne laissait pas d'avoir le même caractère.

L'holocauste israélite, et sans doute aussi l'holocauste cananéen, quand il ne s'agissait pas de victimes humaines [4], n'étaient pas la combustion de la victime entière sur l'autel. S'il s'agissait d'un quadrupède, le sang de la victime était porté à l'autel, comme il vient d'être dit ; la victime était dépouillée, puis découpée en morceaux ; les prêtres déposaient ces morceaux, tête comprise, et les graisses, sur le bûcher de l'autel ; on lavait les pieds et l'on nettoyait les intestins avant de les mettre aussi sur le feu [5] ; ainsi la victime était préparée comme si on eût voulu la faire cuire pour la manger. Ce n'était donc pas un animal, mais un repas, que l'holocauste convoyait au dieu dans le feu et la fumée. De même on plumait et vidait les pigeons d'holocauste [6]. De plus il faut noter que les viandes n'allaient point à l'autel sans assaisonnement, puisque l'offrande s'accompagnait de sel ; et ce repas brûlé ne consistait pas que dans les chairs de l'animal, chaque holocauste réclamant une certaine quantité de farine mêlée d'huile et une libation de vin, en proportions variables selon que la victime était un agneau, un bélier ou un taureau [7]. C'était donc un repas complet qui allait au dieu par le feu, matin et soir, dans l'holocauste de l'agneau [8]. La multiplication des holocaustes aux jours

1. Lév. I, 5, 11, 15.
2. Ex. XXV, 30 ; Lév. XXIV, 5-9. L'antiquité de la coutume est attestée par I Sam, XXI, 5-7. L'assortiment de coupes pour les libations, qui était sur la même table, Ex. XXV, 29, pourrait faire supposer aussi un service de boisson.
3. Ex. XXX, 1-9.
4. Gen. XXII, 9-10, représente un rite de sacrifice humain ; cf. II Rois, III, 27.
5. Lév. I, 1-13. Comparer l'holocauste de taureau que les prophètes de Baal offrent à leur dieu et celui qu'Élie offre à Iahvé, I Rois, XVIII, 20-40.
6. Lév. I, 14-17.
7. Lév. II, 13 ; Nombr. XXVIII-XXIX.
8. Nombr. XXVIII, 2-8.

de fête et dans les circonstances extraordinaires, ou par le fait de la dévotion privée, montre d'ailleurs que l'entretien d'un dieu ne se comprend pas comme la nourriture d'un homme, limitée par la capacité de son estomac. C'est l'esprit ou la vertu des choses qui va au dieu. C'est pourquoi il n'est point superflu mais utile de multiplier les sacrifices, même quand on n'en est pas venu encore à les considérer comme une façon d'hommage qui plaît à la divinité bien qu'elle n'en tire aucun profit pour elle-même.

Dans les cultes helléniques, certaines divinités étaient honorées d'un culte particulier qui ne comportait pas de sacrifices mangés. Il se trouve que ce sont les divinités dites chthoniennes, en sorte que l'holocauste, au lieu d'être, comme une certaine logique semblerait le demander, le rite adopté pour les sacrifices aux dieux célestes, serait plutôt le rite propre des divinités terrestres et infernales. L'ombre de Clytemnestre, interpellant les Euménides endormies, leur crie: « N'avez-vous pas à plaisir souvent léché de mes offrandes, libations sans vin, sobres breuvages apaisants? N'ai-je point immolé des victimes à vos repas sacrés, la nuit, sur un foyer bas, à des heures ignorées des autres divinités[1] ? » On sacrifiait, en effet, à ces déesses et aux dieux chthoniens en général, la nuit, sur des autels spéciaux. Les offrants, dans le culte des Euménides, se couvraient de vêtements rouges[2]. On faisait aux divinités infernales des libations d'eau ou bien de lait et de miel; l'huile et le vin étaient prohibés, peut-être parce que les cultes en question remontaient plus haut que l'emploi de ces liquides dans le pays[3]. On leur offrait des gâteaux au miel et des sacrifices sanglants dont les victimes étaient brûlées tout entières.

On trouve dans Apollonius de Rhodes, la description d'un sacrifice à Hécate[4]. Médée en enseigne le rituel à Jason : s'étant préalablement baigné dans une rivière, Jason, couvert de vêtements sombres, vers minuit, creusera une fosse en forme circulaire, égorgera une brebis au-dessus de cette fosse; il y disposera un bûcher et il brûlera la victime sans la démembrer ; il fera des libations de miel et, tous ces rites accomplis, il s'en ira marchant droit devant lui sans détourner les yeux.

Les grands holocaustes d'animaux vivants à l'Artémis de Patrai[5] représentent aussi un culte très primitif, mais où l'offrande n'a pas

1. Eschyle, *Eum.* 130-140 (trad. Mazon).
2. Eschyle, *Eum.* 1040 ss.
3. Stengel, *Opferbr.* 129.
4. Apollonius de Rhodes, III, 1026-1041.
5. Pausanias, VII, 18, 7.

proprement un caractère alimentaire : du moins y manque-t-il l'effusion du sang, qui dans les précédents sacrifices affirme l'idée d'une nourriture offerte ; ici l'on donne plutôt des bêtes à la mère des animaux et spécialement du gibier, pour qu'elle en envoie en abondance. Encore est-il que, dans ce sacrifice non plus que dans les précédents, il n'est question de convoyer l'offrande, par le moyen du feu, à des divinités lumineuses et célestes.

Si la coutume de ces holocaustes est préhéllénique [1], ainsi qu'il paraît certain, et appartient à des cultes que les Grecs ont adoptés en s'emparant du pays, l'idée première de ces sacrifices, quelle d'ailleurs qu'elle soit, n'est point celle de transmettre l'offrande aux divinités par un procédé conforme à leur nature ; ou plutôt la convenance du feu pour le sacrifice n'est point à chercher dans la lumière, dans l'ascension de la flamme et de la fumée, mais dans son activité, dans la conformité profonde de sa nature avec la condition des esprits qui pourvoient à la vie des êtres terrestres ; et ce n'est pas comme moyen de transmettre un aliment qu'il aura été choisi, mais comme un moyen expéditif d'adresser à l'esprit que le sacrifice concerne l'esprit de la victime, comme il arrive souvent, chez les peuples qui pratiquent la crémation, que l'on brûle avec le mort tout ce dont il a besoin, afin que l'ombre de ses biens suive au pays des morts l'esprit de la personne. Quoi qu'il en soit, si les Cananéens et, par leur intermédiaire, les Israélites ont emprunté, comme on l'a supposé, la pratique de l'holocauste aux cultes préhelléniques de la Crète, ils pourraient bien avoir atténué, pour ce qui est des sacrifices animaux, la pratique de l'holocauste absolu, en combinant l'holocauste avec leur ancienne coutume de servir les victimes toutes préparées, et en retenant le découpage et le nettoyage des parties mangeables, comme pour une cuisson que l'holocauste se trouve, en fait, remplacer.

D'ailleurs, le service des dieux ne comporte pas que la nourriture, et le sacrifice pourvoit à beaucoup d'exigences de leur part qui ne résultent point de leur appétit ou du besoin qu'ils ont de rajeunir leur vigueur créatrice en réintégrant en eux la vie des êtres qu'ils ont produits. On leur fait souvent un présent d'hommes et même d'animaux qui ne leur sont point donnés pour leur alimentation. Le quadrige que les Rhodiens avaient soin de jeter chaque année à la mer pour Hélios était afin de renouveler l'attelage du dieu, non de nourrir le soleil ou d'entretenir sa lumière ; encore peut-on dire que c'était pour entretenir son mouvement. Les sacrifices de chiens à

1. Cf. *supr.*, p. 432, n. 5.
2. *Supr.*, p. 219.

Hécate[1] ont pu avoir à l'origine et conserver même dans certains cas un caractère éliminatoire ou purificatoire, mais ils étaient devenus en général une offrande qui ne devait pas être considérée comme alimentaire. Les ânes que l'on sacrifiait à Priape ne lui étaient pas donnés en simple aliment mais en réconfort de virilité ; et ce devait être à même intention que l'on sacrifiait de ces animaux à Arès et à Dionysos[2]. Mais ce renouveau de vertu génitale ne laisse pas d'être en grande affinité avec la vertu magique de l'offrande alimentaire.

En Chine, dans les temps modernes, pour le grand sacrifice du solstice d'été, le Fils du Ciel offrait, sur l'autel carré situé au nord de Pékin, plats de viande, fruits et autres comestibles, avec vin, jade, étoffes de soie, le tout devant être, après la cérémonie, enterré au côté nord-ouest de l'autel[3]. Au solstice d'hiver, même étalage d'offrandes à côté du jeune taureau sacrifié ; cette fois, les offrandes, à la fin de la cérémonie, étaient brûlées dans un grand four au sud-ouest de l'autel rond[4]. Ainsi le vieux rite magique s'était transformé en somptueuse offrande qui n'était pas purement alimentaire, l'enfouissement et la combustion n'étant plus, dans la conclusion des rites, qu'une façon d'éliminer les matières de l'oblation lorsque celle-ci avait été accomplie selon les règles.

La seule religion des Aztec prouverait que le sacrifice humain peut avoir un caractère alimentaire ; ailleurs encore, où l'on mangeait des hommes, on en faisait manger aussi bien aux dieux ; et nous savons que le sacrifice humain à Zeus Lykaios se compliquait de cannibalisme[5]. Cependant, si l'on considère seulement les religions de l'ancien monde, il semble que les sacrifices humains aient eu le plus souvent une autre signification et que même, en beaucoup de cas, sinon la plupart du temps, ils ne se rattachent en aucune façon à l'anthropophagie. Ces sacrifices sont d'ordinaire compris en offrande, mais non pas en don de nourriture. Les victimes humaines que les Gaulois sacrifiaient avant le combat et celles qu'ils sacrifiaient après, en les prenant parmi leurs prisonniers[6], semblent avoir été une offrande à des divinités jalouses d'accroître leur clientèle de serviteurs, comme auraient pu l'être des morts considérables. Quand même, à l'origine, on aurait voulu satisfaire ainsi des esprits qui étaient censés avides de sang, les sacrifices continuaient d'être offerts quand les dieux

1. *Supr.*, p. 329.
2. Gruppe, 1311, n. 3 ; 1381, n. 7.
3. De Groot, *Émoui*, I, 320.
4. Grube, 74-77.
5. *Supr.*, p. 216.
6. *Supr.*, pp. 111, 113.

avaient cessé, comme les hommes, de boire du sang humain et de manger de la chair humaine. Quelle qu'ait été l'origine des sacrifices de premiers-nés ou de jeunes enfants, ils étaient regardés, dans les temps historiques, en Israël, en Phénicie et à Carthage [1], comme un tribut analogue à celui que l'on prélevait sur les produits du sol et des troupeaux pour l'offrir aux dieux; mais l'utilité qu'y trouvait la divinité était entendue selon la nature de l'offrande et plutôt comme un moyen de protéger l'existence du plus grand nombre dans la communauté, en donnant au dieu une certaine quantité de vies. Telle était sans doute aussi l'intention de l'holocauste humain que les Sarrasins de saint Nil offraient à l'étoile du matin en lui sacrifiant un de leurs prisonniers [2]. C'est aussi en ce sens que l'on doit entendre, probablement, les sacrifices que les anciens Égyptiens faisaient de prisonniers de guerre devant leurs dieux [3]. Les sacrifices humains que les Perses offraient à Ahriman ont été compris par Hérodote comme une offrande au dieu des enfers en manière de propitiation pour les vivants [4]; il est à croire, en effet, que l'on donnait spontanément un certain nombre de vies à Ahriman pour qu'il voulût bien s'en contenter, et en se flattant qu'il épargnerait la masse. Les victimes humaines que la légende hellénique fait sacrifier à Artémis, aux dieux de la mer, des fleuves, des vents [5], sont pour l'apaisement de ces divinités, pour protéger la vie d'un groupe en abandonnant à la divinité menaçante celle d'un ou de quelques individus. Ainsi en est-il encore du sacrifice de trois prisonniers que Thémistocle, sur la requête du devin Euphrantidès, fait à Dionysos Omestès avant la bataille de Salamine [6]. Bien que le sacrifice concerne Dionysos « mangeur de chair crue », il ne s'agit point ici d'un sacrifice de bacchanales. Le vœu de sacrifice humain, que Jephté est censé avoir fait et accompli, était pour le succès de sa campagne contre les Moabites [7]. Mésha de Moab, se voyant en danger de périr avec son armée assiégée par les Israélites, sacrifie son fils à Camos et se sauve ainsi, le dieu ne cherchant plus d'autres morts en Moab, mais en Israël [8]. Ces sacrifices, qui peuvent être considérés comme une sorte de rançon, ont par ailleurs beaucoup d'affinité avec les sacrifices humains qui se sont pratiqués à l'occasion de funérailles.

1 *Supr.*, p. 232.
2. Dans Migne, *Patrol. gr.*, LXXIX, 612.
3. Moret, *Sacrifice*, 96.
4. Hérodote, VII, 114.
5. Cf. Budde, 848.
6. Plutarque, *Thém.* 13.
7. Juges, xi, 30-31.
8. II Rois, iii, 27.

Il ne faut point oublier que ces sacrifices ont pu n'avoir pas la signification précise que nous y cherchons, ou plutôt qu'ils ont eu, pour ceux qui les faisaient, une signification qui pour nous ne correspond qu'à une idée vague ou même à plusieurs. Tel est le rite du sacrifice humain à l'Arès scythique, rite d'oblation totale, qui pour nous flotte entre le don d'une vie humaine et une offrande alimentaire, et qui sans doute a été l'un et l'autre, sans être exactement ni l'un ni l'autre. Au dire d'Hérodote, les Scythes sacrifiaient aux autres divinités des animaux qu'ils mangeaient ensuite ; mais à leur dieu de la guerre ils sacrifiaient aussi des hommes, et dans des conditions très particulières [1]. Ce dieu avait dans chaque province une espèce de sanctuaire, monceau de fascines entassées, que l'on rechargeait tous les ans, et en haut duquel était plantée une vieille épée, représentant le dieu. Lorsqu'ils faisaient des prisonniers à la guerre, ils en prenaient un sur cent pour le dieu et le sacrifiaient de la manière suivante : après lui avoir fait sur la tête des libations de vin, ils l'égorgeaient au-dessus d'un vase ; les uns montaient arroser de ce sang l'épée sacrée ; les autres coupaient le bras droit de la victime et le jetaient en l'air; puis tout le monde s'en allait, laissant le corps sur place et le bras à l'endroit où il était tombé. Une sorte d'offrande alimentaire apparaît dans la libation de vin et l'effusion du sang sur l'épée divine : le dieu fait ce que faisait chaque Scythe la première fois qu'il tuait un ennemi, il boit le sang de l'homme tué [2]. D'autre part, il semble que le corps demeure abandonné auprès du sanctuaire pour que l'esprit du mort reste au service du dieu, et qu'on lui ait coupé le bras pour le rendre inoffensif.

En général, les sacrifices d'oblation totale sont ou bien des offrandes alimentaires que l'on fait à des dieux ou esprits supérieurs avec lesquels on craint, soit ordinairement, soit en telles occasions déterminées où on veut les honorer particulièrement, d'entrer en rapport de commensalité, ou bien des présents qui ont une utilité de service autre qu'alimentaire. Dans un cas comme dans l'autre la magie a sa part. Le service que les Rhodiens fournissaient au soleil en lui donnant des chevaux, la satisfaction que l'on procurait aux dieux de la mort en leur donnant des hommes pour leur service ou des femmes pour leur plaisir, appartiennent à l'ordre magique aussi bien que l'offrande du sang, des viandes et des autres denrées alimentaires par lesquels on assouvit leur appétit et l'on soutient leur vigueur.

1. Hérodote, IV, 62, *supr. cit.* p. 113.
2. Hérodote, IV, 64.

III

Tout le souci que l'homme a eu de nourrir ses dieux n'était que pour la conservation de sa propre existence ; il nourrissait pour être nourri. Croyant tenir des esprits et des dieux tout ce dont il vivait, il se rendait de manière ou d'autre leur commensal ou le coparticipant de provisions alimentaires qu'ils lui paraissaient avoir produites pour eux-mêmes et non pour lui Il n'est donc pas étonnant que cette commensalité s'exprime dans les rituels de sacrifice, et il est encore moins étonnant que l'homme figure en ces repas sacrés comme invité, le dieu comme président et maître, ou bien même que la participation de l'homme, tout en ayant un caractère religieux, se cache, pour ainsi parler, derrière un simulacre d'oblation totale, la part du dieu figurant par représentation la victime entière, soit parce qu'elle consiste dans les éléments ou les organes censés vitaux, soit qu'on la constitue de morceaux pris dans tous les membres. Ruse innocente et dont on a commencé par être soi-même dupe ; car, si l'on veut faire prendre au dieu la partie pour le tout, l'on a crû aussi que le tout pouvait être compté réellement dans la partie.

Quand les naturels de San Cristoval, aux îles Salomon, voulaient faire une expédition guerrière dans le voisinage, les hommes se réunissaient au sanctuaire d'Harumæ [1]. Parmi les esprits de morts considérables qu'ils honoraient de leur culte, Harumæ avait la spécialité de la guerre, non qu'il eût été lui-même un grand guerrier, mais parce qu'il avait été homme riche et généreux et qu'il avait beaucoup de *mana*. Le sacrificateur prenait un porc. Le porc devait être châtré, autrement Harumæ n'en aurait pas voulu. On ne nous dit pas la raison de cette préférence, qui pourrait bien n'être pas de caractère mystique, mais tenir simplement à ce que le porc châtré est meilleur à manger que le verrat et la truie, et qu'on s'en est aperçu depuis longtemps. La victime était étranglée, non égorgée, et ce n'était pas le sacrificateur principal qui la tuait, mais des hommes qu'il choisissait parmi les assistants ; l'opération se faisait près du sanctuaire, et les hommes qui découpaient la bête prenaient grand soin que le sang ne coulât point par terre. Le sacrificateur mettait un peu de sang dans une coquille de noix de coco, prenait un petit morceau de viande, et pénétrait dans la modeste construction qui servait de temple. Il invoquait l'esprit : « Harumæ, chef de guerre, nous te

1. Codrington, 129 130.

sacrifions ce porc pour que tu nous aides à détruire cette place ; tout ce que nous rapporterons sera ta propriété, et nous-mêmes serons à toi. » Du feu ayant été préparé sur une pierre, le sacrificateur y jetait le morceau de viande et y versait le sang. Le feu flambait en s'élevant vers le toit. et l'odeur du porc brûlé se répandait dans la maisonnette : c'était signe que l'esprit avait entendu la prière. Le porc était mangé ensuite par les fidèles d'Harumæ.

Ce sacrifice n'a rien à envier aux religions de l'ancien monde. D'abord il y a la fiction liturgique moyennant laquelle on annonce et on offre à l'esprit une victime dont en réalité ne lui revient que la plus faible partie. Mais la quantité n'importe pas ; la vertu du sacrifice est dans chacune de ses parties et spécialement dans la part réservée à l'esprit. L'importance attachée au mouvement de la flamme et à la diffusion de l'odeur, qui s'interprètent en signe de bienveillance, rappelle certaines pratiques de divination sacrificielle chez les anciens peuples civilisés. Enfin la consommation de la victime par les guerriers a le caractère d'une communion sacrée, le concours d'Harumæ étant lié à la participation établie par le sacrifice entre lui et les guerriers qui vont partir pour leur expédition. Et le bon Harumac jouit du sacrifice dans l'odeur, comme jadis les dieux de Babylone et l'antique Iahvé.

Chez les Aztec, les captifs ou les esclaves, que les hommes de guerre et les marchands sacrifiaient volontairement à certaines fêtes, fournissaient la matière d'un repas de famille qui avait un caractère religieux. Ces sacrifices se multipliaient, par exemple, à la fête de Xipe Totec, au printemps [1], qui avait, au moins par un côté, une signification agraire. La veille du sacrifice, les maîtres passaient, avec leurs captifs, la nuit dans leur *calpulco*, maison commune ou temple de quartier. Vers le milieu de cette nuit, où il était interdit de dormir, le maître, devant le feu, coupait au captif les longues mèches de ses cheveux, qui étaient le signe de sa profession de guerrier et de son honneur militaire. Ce rite était comme la consécration de la victime pour le sacrifice, et sans doute avait-il encore une autre portée ; car Sahagun dit que ces cheveux étaient gardés comme des reliques [2], c'est-à-dire comme un talisman protecteur, par celui qui avait sacrifié l'homme. Au matin, les victimes, couvertes de papiers rouges et blancs, qui étaient les insignes et couleurs du dieu, étaient conduites au grand sanctuaire de Mexico. Les maîtres eux-mêmes avaient les bras et les jambes surcollés de duvet blanc, la tête surcollée de

1. Sahagun, 87-91.
2. Sahagun, 58, 88.

plumes, comme s'ils eussent été aussi parés pour le sacrifice. Ils ne sacrifiaient pas eux-mêmes leurs captifs, mais ils les remettaient aux prêtres, qui les faisaient monter en haut de la pyramide qui servait de temple. On couchait la victime sur la pierre d'immolation ; un homme lui tenait la tête, deux autres les jambes, et deux les bras. Le prêtre, saisissant des deux mains son couteau d'obsidienne, ouvrait la poitrine, arrachait le cœur, l'élevait en l'air pour l'offrir au soleil, puis le jetait dans une coupe ou bassin de pierre, le *quauhxicalli*, « la coupe de l'aigle », c'est-à-dire, semble-t-il, la coupe du soleil ; car le cœur du captif est dit aussi le fruit de l'aigle, la pierre précieuse qu'on élève vers le soleil, prince de la turquoise, à l'aigle qui monte ; et les hommes sacrifiés sont « ceux du pays de l'aigle », les gens que l'on envoie au pays du soleil [1]. Le corps de la victime était jeté tout à même par les degrés de la pyramide et roulait jusqu'en bas, sur la terrasse où l'on avait d'abord amené les captifs. Là on les ramassait, pour les remettre aux anciens du calpulco où ils avaient passé la nuit précédente. Les anciens les écorchaient, parce que l'écorchement était le rite essentiel de la fête et qu'il y avait emploi liturgique de la peau. La victime était découpée, et les morceaux portés à la maison du maître, sauf une cuisse dont il fallait faire hommage au roi [2]. Les chairs devaient être cuites avec du maïs, et chacun recevait dans son écuelle une part de la viande et du ragoût. C'est ce qu'on appelait « maïs d'homme [3] ». De quelques-unes de ces victimes, qui étaient immolées avec une solennité particulière, après un combat rituel, il est dit expressément que, seul de la famille, le maître n'en mangeait pas, et c'était peut-être la règle pour les sacrifices de cette fête. La raison était que la victime, nourrie pendant quelque temps chez le maître, était sa propre chair, et qu'il ne voulait pas se manger lui-même ; il mangeait d'ailleurs fort bien la chair de la victime offerte par un autre et dont on lui faisait présent [4].

Conceptions moins simples et rapports mystiques plus obscurs que ceux que suppose le sacrifice du porc à Harumæ. Dans la forme qu'il avait prise au temps de la conquête espagnole, ce sacrifice se célébrait en l'honneur d'un dieu dont le nom seul, « notre seigneur l'écorché », nous avertit qu'il était la personnification même du sacrifice en question ou de l'objet que poursuivait ce sacrifice, le renouveau de la terre en sa saison [5]. La préoccupation agraire est d'ailleurs sensible

1. Sahagun (aztec), dans Seler, *Altmex. Studien.*, II, 173.
2. Sahagun, 88.
3. Sahagun-Seler, 174.
4. Sahagun, 91.
5. *Supr.*, p. 83.

aussi dans l'association obligatoire de la viande et du maïs pour le repas. Toutefois la prédominance du culte solaire s'accuse dans la forme du sacrifice, où le cœur, c'est-à-dire la vie même de la victime, est offerte avec son sang au soleil. Le sacrifice agraire est devenu un sacrifice d'offrande aux dieux célestes. Le caractère de communion divine n'est pas autrement accentué dans le repas, dont la signification première devait être en rapport avec l'objet magique du sacrifice agraire. L'abstinence du guerrier sacrifiant peut n'avoir pas d'autre raison que celle qui est indiquée. Il est un peu surprenant qu'il soit costumé en victime : c'était, dit-on, pour la chance qu'il avait de mourir lui-même, soit dans le combat, soit sur la pierre du sacrifice chez un peuple ennemi [1]. On peut se demander toutefois si, à l'origine, le sacrifice étant purement agraire et le nombre des victimes beaucoup plus restreint, celles-ci n'auraient pas été prises parmi les Aztec eux-mêmes, et si les prisonniers ne sont pas venus à ce sacrifice par substitution, à la place des anciennes victimes indigènes.

Les Scythes dont Hérodote nous a parlé plus haut, avaient accoutumé de sacrifier à leurs dieux des animaux domestiques tels que bœufs, chevaux et brebis, non le porc, qu'ils ne voulaient même point nourrir en leur pays [2]. Sauf le dieu que l'historien identifie à Arès, les divinités scythiques n'étaient représentées par aucun symbole ou image ; mais il y avait des lieux consacrés où se faisaient les sacrifices. La victime n'était point égorgée, mais étranglée au moyen d'un lacet qu'on lui passait autour du cou. Le sacrifice se faisait sans aucune préparation de feu ni accompagnement de libations, comme il convenait à un peuple d'habitudes encore très simples. La victime était écorchée et dépecée, même désossée ; car, le bois étant fort rare, on utilisait les os pour le feu sur lequel on faisait cuire les chairs. Ces chairs étaient déposées en de grandes marmites ; à défaut de marmites, on employait la panse de l'animal, en y renfermant les chairs avec de l'eau. La cuisson terminée, une part, dans laquelle étaient comprises les entrailles, était simplement jetée en manière d'offrande, et l'on mangeait le reste.

Dans la religion védique, les sacrifices principaux ne comportaient pas seulement une offrande aux divinités, part prélevée sur le gâteau d'oblation dans les sacrifices de lunaison, ou sur la victime dans les sacrifices ordinaires d'animaux, mais une véritable communion, comme il y en avait une dans le sacrifice du soma. Ce sont observances qui n'ont point dû être imaginées d'abord pour satisfaire la

1. Sahagun-Seler, 174.
2. Hérodote, IV, 60-61, 63.

dévotion des particuliers. Les détails de la préparation et de l'exécution, surtout dans le rituel à trois feux, sont d'une extraordinaire minutie.

Pour les sacrifices de lunaison dans le rituel à trois feux [1], l'offrande consiste essentiellement en deux gâteaux rituellement préparés et cuits ; au sacrifice de nouvelle lune, l'un des gâteaux est remplacé par une libation de lait, si le sacrifiant a déjà offert le sacrifice du soma. Le lait, nous le savons, est une offrande convenable pour Agni [2], et l'un des gâteaux du sacrifice est pour Agni, l'autre pour Agni-Soma. Les gâteaux doivent être ronds, sans doute à raison de leur destination, et il ne faut pas oublier que Soma est la lune [3]. L'offrande réclame l'installation d'une *vedi*, avec la jonchée d'herbe pour le siège des dieux ; elle s'accompagne de nombreuses libations de beurre et invocations de divinités. Une petite portion seulement des deux gâteaux déposés sur la vedi est offerte respectivement à Agni et à Indra-Agni au sacrifice de nouvelle lune, à Agni et à Agni-Soma au sacrifice de pleine lune, avec oblation complémentaire, dans les deux cas, à Agni Svishtakrit, c'est-à-dire au dieu-feu en tant qu'il parfait le sacrifice. La majeure partie des gâteaux revient aux officiants dans des conditions déterminées pour chacun, et la consommation de l'idâ s'accomplit avec une solennité particulière. La part du sacrifiant est brûlée, s'il n'est point brahmane. Le caractère primitivement magique de la cérémonie paraît oublié, mais elle est censée de grand intérêt pour ceux qui y participent. Ainsi, avant de manger sa part des pains sacrés, le prêtre récitant dit : « Idâ, prends intérêt volontiers à nous ; fais prospérer nos taureaux, favorise nos chevaux. Tu règnes sur la nourriture, accorde-nous en, donne-nous en. Puissions-nous avoir part à toi qui agis ainsi, avec tout notre être et tout notre corps, avec tous nos hommes et tous nos gens [4]. » Dans l'hymne d'action de grâce qui se récite à la fin de la cérémonie, quand on brûle certaines choses qui ont servi au sacrifice, herbes et bois, le prêtre récitant fait des vœux pour le sacrifiant : « longue vie, heureuse postérité, demeure céleste [5] ». C'est ainsi que le sacrifice est maintenant à toutes fins.

Dans le sacrifice animal, le rite essentiel, qui se rencontre dans

1. Hillebrandt, *Altind. Neu-u. Vollmondsopfer.*
2. Cf. *supr.*, p. 219, n. 8.
3. Dans la mythologie avestique, la semence du taureau primordial a été recueillie et purifiée par la lune, et cette semence est dans l'affinité la plus étroite avec le haoma, qui est le soma. Cf. *supr.*, p. 406.
4. Hillebrandt, 129.
5. Hillebrandt, 145.

le rituel domestique à un seul feu aussi bien que dans le rituel à trois feux, est l'offrande brûlée de l'épiploon et de quelques autres morceaux de la victime. Des sacrifices animaux sont incorporés aux différents sacrifices du soma, où l'on rencontre aussi bien des offrandes de gâteaux, analogues à celles des sacrifices de lunaison ; d'autres sacrifices sanglants peuvent s'insérer dans le sacrifice de nouvelle lune. La victime la plus ordinaire est un jeune bouc, choisi dans des conditions particulières. Le poteau du sacrifice est coupé en cérémonie. La vedi est disposée autrement que pour le sacrifice non sanglant ; il y faut une sorte d'autel en terre [1] où l'on installe le feu de l'oblation. « Soutiens le ciel, remplis l'air, affermis la terre [2] », dit le prêtre officiant en dressant le poteau de sacrifice, qui apparaît ainsi comme une sorte d'arbre cosmique. Un rite de feu nouveau, feu que l'on joint au feu sacré de l'autel [3], semblerait attester que l'économie générale de ce sacrifice remonte à un temps où l'on n'entretenait pas de feu permanent. Nonobstant les raffinements de la liturgie et de la spéculation mystique, le *paryagni*, le triple tour exécuté autour de la victime par le prêtre chargé du feu, avec un tison flambant [4], n'est pas autre chose originairement qu'une lustration préliminaire au sacrifice, non précisément pour consacrer la victime [5], mais pour écarter les mauvais esprits [6]. L'immolation est dirigée par le prêtre officiant (*adhvariu*) ; cependant que le prêtre récitant (*hotar*) dit à

1. *Uttaravedi.*

2. Schwab, 70. Déjà, en aspergeant le *yupa*, avec de l'eau mêlée d'orge, le prêtre officiant a dit (Schwab, 68), sur le bas du poteau ; « Je t'asperge pour la terre » ; sur le milieu : « Je t'asperge pour l'air » ; sur le haut : « Je t'asperge pour le ciel. »

3. Le sacrifiant a son appareil à feu, qu'il s'est procuré quand il a installé ses trois feux rituels, et qu'il garde sa vie durant, et même après, car on le met sur ses parties génitales après sa mort (cf. *supr.*, p. 150), la pièce verticale de l'appareil étant assimilée au membre viril ou à l'homme, et la pièce horizontale à la femme. Schwab, 77-78.

4. Schwab, 96-99.

5. Hubert et Mauss, 44 : « C'était le dieu Agni qui entourait la bête de toutes parts, la sacrait, la séparait ». Les formules rituelles n'indiquent pas cette sorte d'élévation à un ordre surnaturel. L'hymne, *Rig Veda*, IV, 15, 1-3, qui se récite à cette occasion, montre seulement Agni faisant le tour des oblations, disposé à les transmettre aux dieux et à répandre ses trésors sur le sacrifiant. Et le prêtre officiant, faisant libation de beurre pendant que le prêtre du feu fait son triple tour, dit simplement : « De la troupe des animaux quadrupèdes et bipèdes sur lesquels règne le seigneur des bêtes (Prajapati) celui-ci a été racheté ; qu'il soit livré à sa destinée d'être victime. Puisse la richesse du sacrifiant s'en accroître ! » Schwab, 98.

6. Hillebrandt, *Ritual*, 73.

mesure la formule de l'*adhrigu*[1], vieux règlement du sacrifice animal auquel la pratique ne correspond plus exactement dans tous les détails. Mais, si ancienne que soit la formule, elle n'a pas un caractère très primitif, et l'on en pourra juger par cet extrait : « Dirigez ses pieds au nord ; faites aller son œil au soleil, livrez son souffle au vent, sa vie à l'atmosphère, son ouïe à chaque région du ciel, son corps à la terre [2]. » La victime, comme le poteau du sacrifice, est devenue tout un monde. Ce sont des bouchers qui étouffent la bête, car on ne l'égorge point, et les prêtres ont soin de tourner le dos pendant qu'on la tue, comme pour dégager leur responsabilité. Le prêtre officiant et le sacrifiant murmurent : « Puissent, durant ce sacrifice, les différentes bêtes de notre troupeau se tenir tranquilles... Puissent-elles demeurer dans cette étable, riches en lait, faisant réussir le sacrifice [3]. » Trait qui atteste encore la préoccupation de ménager l'espèce, de se la rendre propice, tout en tuant les individus pour les utilités qu'on se propose [4]. Le sacrifiant s'adresse même à la victime [5] : « Tu apportes bonheur, tu as apporté bonheur ; entre en bonheur ; sois bonheur à moi, bonheur aux bêtes. » Un rituel lui fait dire [6] : « Tu ne meurs pas réellement... tu vas aux dieux », etc. Le sang qui coule quand on ouvre la bête est pour les mauvais esprits, ainsi que les excréments ; tout cela est jeté avec la panse dans un trou creusé en dehors du lieu de sacrifice. L'épiploon est retiré par le prêtre sacrifiant, puis préparé, rôti, placé sur une branche disposée sur le gazon : c'est le rite d'offrande qui correspond à celui que pratiquaient les anciens Perses. Après diverses prières et libations, on jette cette offrande au feu de l'autel pour Indra et Agni. On jette au feu les deux broches de bois qui ont servi à rôtir la vapa. Pendant qu'on découpe la victime, un gâteau est préparé dans les mêmes conditions que ceux des sacrifices de lunaison, sauf que ces derniers sont faits avec de l'orge et celui là avec du riz ; il s'offre et se consomme de la même manière, avec la cérémonie de l'idâ. Plusieurs morceaux choisis des entrailles et des membres cuisent en marmite ; le cœur est rôti. Les morceaux cuits sont déposés sur l'herbe de la vedi, avec le pot contenant la

1. Schwab, 102-106. A la fin de la formule, Adhrigu est appelé comme boucher des dieux pour l'immolation.

2. Schwab, 103.

3. Schwab, 104.

4. Comparer ce qui a été dit, p. 444 n. 5, du « maître des bêtes » ; le sacrifiant a fait écho à la parole du prêtre en disant : « Oui (la victime) est pour le maître des bêtes, non pour moi. » Noter aussi la petite comédie du prêtre officiant, avant d'ouvrir le corps du bouc : « Couteau, ne lui fais pas de mal. » Schwab, 112.

5. Schwab, *loc cit.*

6. Schwab, *loc. cit.*

sauce, comme on a fait pour la vapa. Sur chacun des huit morceaux (cœur, langue, etc.) qui sont consacrés aux divinités principales, le prêtre officiant prélève une parcelle qu'il met sur la cuiller à offrande avec une paillette d'or : c'est la part des dieux, qui va au feu du sacrifice avec une partie de la graisse. Trois autres parcelles sont pour l'offrande complémentaire, à Agni Svishtakrit. Ce qui reste, avec d'autres parties des morceaux cuits, sert pour l'idâ, à laquelle aussi le sacrifiant ne prend part que s'il est brahmane. Ce qui n'est pas consommé en idâ, sauf certaines parties réservées pour des oblations supplémentaires, est mangé ensuite par les brahmanes qui ont eu part au sacrifice, ou par d'autres brahmanes qui en désirent. On brûle aussi à la fin les herbes et bois qui ont servi pour le sacrifice, sauf la broche qui a été employée pour rôtir le cœur ; cette broche est enterrée rituellement, comme n'étant ni à offrir ni à conserver : « Tu es le chagrin », lui dit-on en la cachant, « mets en deuil celui qui nous hait et que nous haïssons [1] ». Une magie raffinée s'associe de la sorte au culte des dieux et aux précautions enfantines par lesquelles les non-civilisés se flattent de se concilier les animaux qu'ils tuent.

Le sacrifice animal dans le rituel domestique du culte à un seul feu [2] ne laissait pas de requérir la présence d'un brahmane, comme le même sacrifice chez les anciens Perses requérait la présence d'un mage. Une simple branche d'arbre plantée en terre tenait lieu de poteau de sacrifice ; l'épiploon légèrement rôti au feu du sacrifice (*samitra*) était brûlé ensuite au feu domestique ; quelquefois le cœur, la langue et les autres morceaux choisis étaient cuits à l'eau, puis offerts et brûlés avec une oblation végétale cuite en pot. Une oblation de grains cuits constituait également le sacrifice de lunaison dans le rituel à un seul feu. Il n'est point question de l'idâ, qui est affaire de brahmanes, en sorte que ce sacrifice, plus simple et sans doute plus ancien, ressemble assez aux sacrifices ordinaires des Grecs et des Romains. La communion sacramentelle de l'idâ est un rite de brahmanes, un rite de confrérie, qui paraît superposé au rite de sacrifice ordinaire, où l'idée de la communion sacrée n'est pas autrement sensible.

On connaît les rites des sacrifices helléniques pour réjouissances

1. Schwab, 162. Ce n'est pas le seul trait de magie qui se rencontre dans ce sacrifice. Le rituel brahmanique est, au contraire, tout rempli de ces détails magiques, qui s'associent aux offrandes et aux prières, et dont plusieurs sont dirigés contre les ennemis du sacrifiant.

2. Hillebrandt, 73.

3. Hillebrandt, 75-76.

privées ou publiques [1]. Autel orné de fleurs et de bandelettes ; bûcher préparé sur l'autel ; sacrifiants purifiés, en habits de fête, et couronnés de fleurs ou de feuillages. La couronne n'était pas qu'un ornement ; la matière en variait selon la divinité à laquelle s'adressait le sacrifice, et qui avait sa fleur ou son feuillage préféré. La couronne marquait donc une sorte de consécration provisoire à la divinité, et une protection de celle-ci sur le fidèle, c'est à-dire une certaine communion sacrée entre les deux. Ces couronnes n'étaient point encore dans l'usage aux temps homériques. Les victimes aussi étaient ornées de couronnes et de bandelettes ; quelquefois, aux fêtes solennelles, on dorait les cornes des taureaux et des vaches. Cette dernière coutume était fort ancienne. Car, dans l'Odyssée, la génisse indomptée que Nestor sacrifie à Athéna est parée de lames d'or, qu'on applique à ses cornes [2]. On liait d'ailleurs la bête pour qu'elle ne s'enfuît point, et c'était bon signe quand elle paraissait venir à l'autel sans répugnance, et si elle baissait la tête en arrivant, ce qu'on interprétait en manière d'assentiment. On apportait un vase contenant de l'eau pour l'ablution des mains, et une corbeille où était l'orge sacrée, avec le couteau du sacrifice. Il fallait que le couteau eût été avec l'orge dans la corbeille, sans doute parce que l'orge était censée le purifier et le consacrer pour l'œuvre sainte [3].

Arrivés à l'autel, les sacrifiants en faisaient le tour en prenant par la droite, sans doute afin de circonscrire la sphère d'influence sacrée à l'intérieur de laquelle allaient s'accomplir les rites [4]. On prenait ensuite au feu de l'autel un tison allumé que l'on plongeait dans l'eau pour la purifier ; les sacrifiants aussitôt y mettaient leurs mains, s'aspergeaient eux-mêmes, aspergeaient l'assistance, la victime et l'autel. Sacrifiants et assistants prenaient l'orge sacrée, qui, aux temps classiques, était mêlée de sel, et ils en jetaient sur l'autel et sur la victime. Aux temps classiques, ce rite est lustratoire, et on ne le considérait pas comme une offrande. Il pourrait avoir eu à l'ori-

1. Stengel, *Gr. Kult*, 96-103.
2. *Odyssée*, III, 432-438.
3. On a vu plus haut (p 444, n. 2) l'emploi de l'orge comme moyen de purification dans les sacrifices de l'Inde. Après avoir versé l'eau d'aspersion dans le trou où il va planter le yupa, en disant : « Purifié soit le lieu qui est la demeure des mânes », le prêtre officiant y jette les grains d'orge restés dans le vase, avec ces mots : « Tu es orge, écarte de nous les ennemis, écarte de nous les impies. » Schwab, 68.
4. Comparer (*sup.*, p. 444) les trois tours que le prêtre du feu, dans le sacrifice védique, exécute autour de la victime, soit avec son tison, soit ensuite sans rien porter (Schwab, 99), le cercle ayant par lui-même une valeur magique de protection. Cf. Eitrem, 9.

gine une autre signification [1]. Pénélope, priant Athéna, met de l'orge sacrée dans une corbeille [2], et le rite ne peut guère être que d'oblation, puisqu'il n'y a pas de victime à purifier. Dans l'*Iliade*, quand Ulysse débarque à Chrysa, conduisant au prêtre d'Apollon sa fille et l'hécatombe des Grecs, ceux-ci se hâtent de ranger autour de l'autel l'hécatombe magnifique destinée au dieu, puis ils se lavent les mains et prennent l'orge sacrée [3]. Chrysès, les bras au ciel, fait à Apollon une prière pour les Grecs ; les Grecs prient également et répandent l'orge sacrée, après quoi ils relèvent le cou des victimes et les égorgent [4]. Ils ont donc tenu l'orge dans leurs mains pendant la prière, comme Pénélope dans le récit de l'*Odyssée*, et cet orge dans les mains de personnes qui prient ne doit point être pour la purification des mains mais ressemble plutôt à une offrande accompagnant la prière ; l'offrande s'achève avec la prière en jetant l'orge. Ainsi le rite de l'orge pourrait avoir été d'abord une oblation indépendante du sacrifice animal ou bien associée à ce sacrifice.

Le silence était de règle au moment de l'immolation. Immédiatement avant d'y procéder, l'on coupait à la victime quelques poils du front et on les jetait au feu, on versait une libation et on faisait une prière à la divinité que concernait le sacrifice. Vu la signification qui s'attache aux poils ou aux cheveux, ce rite était comme un sacrifice préliminaire par lequel la victime était vouée au dieu et à la mort. On sait que Thanatos était censé couper un cheveu à l'homme près de sa fin pour le vouer aux dieux infernaux [5]. Les poèmes homériques ne connaissent pas encore le joueur de flûte qui, aux temps classiques, se fait entendre dès le début du sacrifice, probablement pour appeler et charmer le dieu, peut-être aussi pour chasser les mauvais esprits [6]. Dans les sacrifices publics, les rites préliminaires étaient accomplis par le représentant de la communauté, magistrat ou prêtre, et dans les sacrifices privés, par l'offrant.

On relevait la tête des victimes pour les égorger ; les grosses victimes, surtout les taureaux, étaient préalablement étourdies d'un coup de masse ou de revers de hache. Aux temps homériques, les femmes poussaient un grand cri à l'instant même où la bête recevait le coup

1. Cf. Eitrem, 261 ss.
2. *Odyssée*, IV, 761. On remarquera que, sa prière dite, Pénélope pousse le cri (v. 767) que les femmes, dans les poèmes homériques, profèrent après l'immolation des victimes.
3. *Iliade*, I, 449.
4. *Iliade*, I, 458-459.
5. Euripide, *Alceste*, 74.
6. Stengel, *Opfer*. 18, n. 5.

mortel, et ce cri était interprété comme un appel au dieu [1]. Originairement ce pouvait bien être une lamentation sur la bête elle-même, pour que son esprit ne se fâchât point. Aux temps classiques, on faisait couler le sang sur l'autel, ou bien on le recueillait dans un vase et on le portait à l'autel. Les poèmes homériques n'attestent pas cette préoccupation du sang, mais on aurait peut-être tort d'en conclure que le sang n'eût point de destinataires parce qu'on le laissait couler sur le sol. Et quand plus tard on porte le sang à l'autel, il n'est point dit que ce soit par manière de lustration [2], et c'est bien plutôt une offrande.

Les victimes étaient dépouillées, sauf les porcs que l'on se contentait de flamber ; on retirait les entrailles, on coupait la langue, on découpait les viandes. En ouvrant la victime, on s'était d'abord assuré par l'état des entrailles que le sacrifice était agréé et de bon présage Aux temps homériques, on s'occupait des entrailles avant de découper la bête ; on les faisait griller sur le feu de l'autel au bout de longues broches que l'on tenait à la main ; il ne semble pas qu'on en fît une part aux dieux [3] ; mais peut-être doit-on considérer comme part des dieux la graisse qui ne pouvait manquer de découler des morceaux pendant la cuisson. Car ce rite séparé doit avoir une grande importance traditionnelle, bien que le poète ne s'en soucie pas autrement que pour la fidélité de sa description. Aux temps classiques, une partie seulement des entrailles était portée à l'autel des dieux pour y être brûlée ; les sacrifiants et les assistants n'en mangeaient qu'un petit morceau, le reste étant mis de côté et laissé peut-être au personnel de service [4].

Une autre part plus ou moins considérable était prise pour les dieux sur le corps de la victime. Aux temps homériques, c'étaient les cuisses, que l'on recouvrait de graisse, avec de petits morceaux pris des autres membres [5]. Peut-être ne laissait-on pas toute la chair des cuisses sur les os. En tout cas, l'intention paraît avoir été de donner au dieu une représentation de l'animal entier, comme si on ne se l'appropriait que par une sorte de larcin. Plus tard, on brûlait volontiers la partie inférieure de l'épine dorsale et la queue, parfois d'autres os avec plus ou moins de chair, la matière et la quantité de l'oblation variant d'ailleurs selon la coutume des sanctuaires et aussi selon la générosité des fidèles [6]. Parfois, à l'époque homérique, la part des

1. Cf. *supr.*, p. 448, n. 2, le cri de Pénélope.
2. Stengel, 18 ; Legrand, art. *Sacrifice*, dans Saglio, IV, 968.
3. Voir, par exemple, *Iliade*, I, 464 ; *Odyssée*, III, 461. Cf. Stengel, 74.
4. Stengel, *Gr. Kult.* 101.
5. Ainsi, *Iliade*, I, 460-463 ; II, 423-425.
6. Stengel, *loc. cit.*

dieux est recouverte de farine ou de pâte ; aux temps classiques, on y joint des gâteaux. Et pendant que cette part brûle sur les autels en plein air, on l'arrose de libations de vin mêlé d'eau, tel que les hommes ont accoutumé d'en boire. C'est donc un repas complet qui est servi aux dieux dans la flamme du bûcher. Tandis que cette part se consume et que les dieux mangent, on chante un hymne en leur honneur, et le chant s'accompagne souvent de danse.

Le reste des chairs servait à un banquet religieux. Dans les sacrifices privés, le sacrifiant pouvait emporter les chairs et faire le repas chez lui. Pendant le repas qui suivait le sacrifice, il y avait libation toutes les fois que l'on remplissait la cruche pour distribuer aux convives le vin mêlé. Une dernière libation, adressée au dieu destinataire du sacrifice ou bien à Hermès, couronnait la fête, et quelquefois une offrande sacrificielle y était jointe. Dans Homère, les langues des victimes sont détournées, et on les brûle aux dieux à la fin du repas, quand on fait la dernière libation. Vers la fin du repas auquel Mentor et Télémaque ont pris part en arrivant à Pylos, Athéna fait observer qu'il convient de ne pas rester plus longtemps « assis au sacrifice des dieux », parce que le soleil est couché : que l'on coupe les langues des victimes pour les jeter dans le feu et que l'on fasse la dernière libation [2]. Le repas sacrificiel tenait donc étroitement au sacrifice, et il y était comme encadré, puisqu'un morceau de choix est réservé aux dieux pour la fin du repas, qui se trouve être aussi la fin du sacrifice. Le choix de la langue est très significatif ; on pourrait se demander si la langue n'était pas considérée comme le dernier siège de l'âme de la victime. Aux temps classiques, la langue n'a plus cette importance rituelle ; on la détourne encore, mais on ne l'offre pas aux dieux, elle reste dans la part attribuée au personnel du sanctuaire ; et ce parallélisme avec le traitement fait aux entrailles mérite d'être pris en considération.

Comme les Grecs, les Romains, avant le sacrifice, se baignaient en eau courante ou tout au moins se lavaient les mains et les pieds. Le sacrifice [3] était précédé d'une prière dont il ne fallait pas que la récitation fût troublée par aucun bruit. C'est pourquoi l'assistance était formellement invitée à se taire. Pendant le sacrifice, un joueur de flûte se fait entendre pour qu'on n'entende rien d'autre. Le sacrifiant, prêtre ou magistrat quand il s'agit de sacrifices publics, ramène le pan de sa toge sur le haut de sa tête, parce qu'il doit être voilé. C'est assurément pour se garantir contre toute influence extérieure, contre

1. *Odyssée*, XIV, 429 (cf. v. 77). Cf. Stengel, *Opfer*. 67.
2. *Odyssée*, III, 330-341.
3. Wissowa, 416-420.

les bruits ou paroles de mauvais augure [1], et non par manière de consécration personnelle [2]. Les formules à réciter pour les sacrifices publics étaient marquées dans les livres pontificaux, et il n'en fallait pas manquer une syllabe [3]. Un formulaire fixe existait aussi, semble-t-il, pour les sacrifices privés [4]. La victime était conduite à l'autel ornée d'un bandeau frontal et de rubans. Ces ornements, aussi bien que ceux dont nous venons de la voir pourvue chez les Grecs, sont en rapport avec son caractère sacré, qu'ils expriment et réalisent en l'exprimant ; ils ne sont pas très loin d'avoir la même signification que les insignes divins sur les victimes humaines des sacrifices chez les Aztec de Mexico. Il ne fallait pas que l'animal résistât ; s'il s'enfuyait, il n'était point sacrifié, mais simplement tué dès qu'on l'avait retrouvé.

Sitôt que le héraut avait imposé le silence et que le flûtiste avait commencé à jouer de son instrument, le sacrifiant faisait, sur le réchaud portatif qui était près de l'autel, une libation de vin et d'encens, puis il procédait au rite de « l'immolation ». Le nom même vient de la *mola salsa*, mélange spécial de farine d'épeautre et de sel, dont la préparation était confiée aux vestales [5]. Le sacrifiant versait sur la tête de la victime une coupe de vin et y répandait la *mola salsa*, puis il faisait le geste de tuer l'animal. Le rite de l'immolation consacrait la victime pour le sacrifice, comme la libation et le rite du poil coupé dans les sacrifices helléniques. La signification originelle de la *mola salsa* paraît d'ailleurs avoir été celle que nous avons cru devoir attribuer plus haut à l'orge sacrée des Grecs, ou bien à la farine ou à la pâte dont on couvrait la part des dieux dans les sacrifices homériques [6]. La victime était tuée par les ministres inférieurs ou *victimarii*, les bœufs avec la hache, les veaux avec le maillet, le menu bétail avec le couteau.

L'on distinguait dans les chairs deux parts, les *exta*, ou les entrailles, et les *viscera*, c'est-à-dire la masse des chairs, tout ce qui, dit Servius, est entre la peau et les os [7]. Il y avait d'abord examen des

1. Cf. Virgile, *Én.*, III, 405-407. Plutarque *Quæst. rom.* 10.
2. Hypothèse de S. Reinach, *Cultes*, I, 299-311. Cf. Eitrem, 402.
3. Pline, *N. H.* XXVIII, 11. « Praeterea alia sunt verba impetritis, alia depulsoriis, alia commendationis, videmusque certis precationibus obsecrasse summos magistratus et, ne quod verborum praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem, rursusque alium custodem dari qui attendat. »
4. Caton, *De re rust.* 141, donne la formule de la « lustratio agri »; cf. *supr.*, p 248.
5. Wissowa, 35, 159.
6. *Supr.*, pp. 448, 450. Cf. Eitrem, 321.
7. Servius, *Én.* I, 211 ; VI, 253; *ap.* Wissowa, 419, n. 6.

exta pour s'assurer que le sacrifice était agréé : c'était la *litatio*. S'il y avait dans les *exta* quelque chose d'anormal ou de difforme, une autre victime était requise (*hostia succidanea*). De soi l'anomalie des *exta* n'impliquait que la non-acceptation de la victime, et plutôt encore, originairement, son inaptitude à l'action sacrée ; mais on conçoit qu'elle ait été de bonne heure interprétée en fâcheux présage. Les *exta* comprenaient le foie, le fiel, les poumons, le cœur et la membrane qui recouvre les intestins (*omentum*). Pour constituer la part des dieux, on ajoutait aux *exta* des morceaux pris à divers membres de la victime. C'est une combinaison, analogue à celle des sacrifices homériques [1], pour donner aux dieux la victime entière, tout en réservant la majeure partie pour soi. L'affectation des entrailles aux dieux tient à ce qu'on les regarde comme parties vitales, signification qu'elles ont dû anciennement avoir aussi chez les Grecs. La part des dieux était soumise à une préparation fort compliquée [2], et un assez long temps s'écoulait entre l'immolation et l'offrande (*inter hostiam caesam et exta porrecta*). Quand le *ferculum* était prêt, on y répandait de la *mola salsa*, on l'arrosait de vin et on l'apportait sur l'autel. L'ensemble fait donc un repas complet, où la *mola salsa* sert de pain, et le vin de boisson. Et de ce fait il résulte que déjà l'*immolatio*, avec la libation de vin qui l'accompagne, est un rite d'offrande alimentaire qui consacre la victime entière en nourriture divine.

Moins accentué peut-être que dans les sacrifices helléniques, le caractère religieux du repas qui suit le sacrifice n'est pourtant pas contestable. Il y avait des règles et un temps déterminé pour la consommation des viandes, tant dans les sacrifices privés que dans les sacrifices publics [3]. Dans les sacrifices privés, par exemple, lorsque Caton règle le sacrifice pour la santé des bœufs, avant les labours, il prescrit l'offrande d'un morceau de porc rôti et d'une urne de vin à Jupiter Dapalis. Un esclave ou un homme libre peut accomplir le rite ; mais, l'offrande faite, avec la prière, la matière de l'oblation doit être consommée immédiatement sur place. Le tout constitue un

1. *Supr.*, p. 449.
2. Curieux détails dans Arnobe, VII, 24.
3. C'est pourquoi l'assertion de Wissowa, 419, — que les *viscera* sont matière profane après la présentation des *exta*, — appelle certaines réserves. Le texte de Caton, 50 : « Ubi daps profanata comestaque erit, verno arare incipito », ne semble pas pouvoir signifier que l'oblation est rendue profane pour la consommation, car le mot *daps* ne peut à lui seul représenter l'action du sacrifice. Si l'on compare le même Caton, 83 : « Ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito », on ne peut guère s'empêcher de penser que *profanare*, dans le premier passage, équivaut à *rem divinam facere*, dans le second, et qu'il signifie là « offrir », ou plutôt « consacrer par l'oblation », non « profaner ».

sacrifice, une « chose divine », dont aucune femme ne doit être témoin[1]. Des repas de sacrifice sont mentionnés expressément dans le rituel des frères Arvales[2]. On ne sait pas au juste comment se tenait le repas qui suivait les sacrifices auxquels présidait un magistrat, mais il ne paraît pas douteux que les magistrats et les prêtres qui avaient accompli le sacrifice ou qui y avaient assisté étaient aussi du repas, et que même le sénat usait alors du droit de prendre part aux repas publics[3].

Dans l'antiquité israélite, le sacrifice dit de paix paraît avoir été le plus commun; et on le conçoit aisément, puisque toute occasion de la vie publique ou privée qui réclamait un repas de viande ne pouvait aller sans ce sacrifice. Le livre de Samuel représente le père du prophète venant avec sa famille au sanctuaire de l'arche à Silo, et amenant sa victime, de la farine, du vin, banquetant après le sacrifice avec ses femmes et ses enfants[4]. L'hagiographe signale comme une impiété des prêtres fils d'Éli la coutume qu'ils avaient d'envoyer leur valet prendre avec une fourchette à trois dents le morceau qu'il trouvait à son gré parmi les viandes de sacrifice qui cuisaient dans les pots, ou bien encore, avant même qu'on eût fait brûler la graisse sur l'autel de Iahvé, réclamer du sacrifiant un morceau de chair crue, parce qu'il plaisait au prêtre de manger ce jour-là du rôti et non du bouilli[5]. La première pratique pouvait bien être une observance régulière, et la seconde n'être répréhensible qu'en tant que le prêtre se faisait servir avant Iahvé. Sans doute n'y avait-il pas, dans les temps anciens, un morceau déterminé comme part du prêtre dans le découpage de la victime. Toujours est-il qu'il y avait la part de Iahvé, part qui consistait surtout dans la graisse, aussi dans le sang, — car la réserve du sang existait certainement dès ce temps-là, mais le sang était répandu tout de suite à l'autel, avant qu'on ne fît « fumer la graisse »[6]; — la part du prêtre, qui consistait dans un bon morceau, peut-être à son choix; et la part du fidèle sacrifiant, qui comprenait la majeure partie des viandes. Dans les sanctuaires locaux où il n'y avait pas de prêtre, la victime se partageait simplement entre Iahvé et le sacrifiant.

Le Lévitique établit des différences dans le choix des victimes pour l'holocauste et pour le sacrifice de paix. Pour l'holocauste ce sont vic-

1. Caton, 83, *supr. cit.*
2. Wissowa, 419, n. 8; 563.
3. Wissova, 419.
4. I Sam. I, 3-5, 21.
5. I Sam. II, 12-17.
6. I Sam. II, 15-16.

times mâles, taureaux, béliers, boucs [1] ; pour les oiseaux seuls on ne regarde pas au sexe, moins facile à reconnaître, mais c'est sacrifice d'indigents et qui pourrait bien ne pas remonter à l'antiquité. Dans les sacrifices d'oblation totale, il semble qu'on ait voulu donner au dieu les victimes qui possédaient le maximum de vertu magique afférent à leur espèce. Pour le sacrifice de paix, le sexe n'importe pas, il suffit que la victime soit de bonne qualité [2] ; il n'est pas question de pigeons, parce qu'on ne faisait pas festin d'oiseaux. Le sacrifiant amenait sa victime, lui imposait les mains comme il était d'usage, sans doute pour la livrer au dieu, puis il l'égorgeait ; les prêtres recueillaient le sang et s'en allaient le répandre autour de l'autel ; ils faisaient brûler ensuite sur l'autel de Iahvé la graisse qui recouvrait les intestins, la graisse des intestins, les rognons avec leur graisse, et le lobe du foie ; pour les moutons, à ces parties se joignait la queue, comme morceau de choix et particulièrement appétissant [3]. Cette dernière attribution paraît être déterminée par un autre principe que celle des parties intimes. Celles-ci ont été d'abord attribuées à Iahvé comme parties vitales. L'importance de la queue était appréciable pour les gourmets ; c'est affaire de cuisine, même de cuisine raffinée. Et l'antiquité paraît bien n'avoir pas été touchée de ce motif. Lorsque Saül, cherchant ses ânesses perdues, vient consulter Samuel et se voit retenu par lui au repas qui suivait le sacrifice célébré par le prophète, celui-ci lui fait servir pour sa part un gigot et une queue de mouton [4]. La queue n'était donc encore en ce temps-là qu'un morceau de roi.

Il semble, d'ailleurs, que la part essentielle de Iahvé fût alors le sang, et que, dans certains cas, on ne lui offrît pas autre chose. Le livre de Samuel raconte que les Israélites, affamés, après une victoire sur les Philistins, s'étaient jetés sur le butin et s'étaient mis à tuer le bétail sans aucun souci des prescriptions rituelles ; Saül prit une grande pierre sur laquelle on égorgea les animaux et qui servit d'autel [5] ; le sang ayant été ainsi offert à Iahvé, tout était dans l'ordre, et l'on pouvait manger les victimes sans qu'on eût fait fumer leur graisse au dieu d'Israël. Ce ne fut donc pas innovation si considérable lorsque, le Deutéronome n'admettant plus qu'un seul lieu de sacrifice, il fut néanmoins décidé que l'on pourrait tuer du bétail en

1. Lév. I, 3, 10.
2. Lév. III, 1, 6, 12.
3. Lév. III, 2-5, 7-11, 13-17.
4. I Sam. IX, 24, texte altéré où l'on doit lire : « la cuisse et la queue », non « la cuisse et ce qui est dessus ».
5. I Sam. XIV, 32-35, *supr. cit.* p. 55.

tout lieu pour les besoins de l'alimentation, à condition de le saigner et de cacher le sang sous terre [1].

Cette forme simple du sacrifice mangé paraît avoir été coutumière chez les Arabes dans l'antiquité préislamique, et elle est restée dans les sacrifices qu'admet l'Islam. L'égorgement de la victime et l'effusion du sang sur le sol sont le rite essentiel sans lequel il n'est point de sacrifice. Mais le caractère sacré de la victime s'est fort atténué, bien qu'il en subsiste quelques traces dans les conditions admises pour la consommation des viandes. Chez les Arabes de Moab, par exemple, la brebis sacrifiée pour un hôte ne doit servir qu'à son repas, et l'on ne fait pas, en général, réserve de viande. Quand l'hôte ou les hôtes ont pris leur repas, s'il reste quelque chose de la bête, on abandonne ce reste aux pauvres. L'immolation du chameau qui est décrite par saint Nil (vers l'an 413) [3] était un sacrifice de caractère spécial, qui ne prouve pas que le sang des victimes ne fût pas ordinairement réservé aux divinités chez les Sarrasins au commencement du ve siècle de notre ère. Le rite est d'ailleurs aussi primitif que possible, et non selon le type qui était la forme ordinaire du sacrifice chez les anciens Arabes, comme il l'est encore aujourd'hui. Bien qu'il soit mis en rapport avec le culte de l'étoile du matin, puisque le sacrifice de la chamelle blanche remplaçait un holocauste humain à cette divinité quand les Sarrasins n'avaient pas de prisonnier à sacrifier, l'on doit remarquer que les Sarrasins tuaient un chameau dans les mêmes conditions, sans intention spéciale de sacrifice, quand ils étaient pressés par la famine [4]. Le rite n'est donc pas de communion divine ni de service divin, et l'hypothèse d'un rite totémique était purement gratuite. L'holocauste, que ce sacrifice remplaçait accidentellement, n'était pas un rite de communion, et Nil paraît dire qu'il avait un caractère lustratoire [5]. Puisque le rite du chameau en était l'équivalent, bien que le chameau fût tout entier mangé, tandis que l'homme était, à ce qu'il semble, tout entier brûlé, c'est probablement que ce rite était d'efficacité magique plutôt que de caractère religieux, et que c'était un ancien rite de saison, interprété en rite de protection, dont

1. Deut. xii, 11-16.
2. Jaussen, 348-350.
3. Nil, dans Migne, *Patr. gr.* LXXIX, 612-613 ; *supr. cit.* p. 437. Discussion du rite dans Lagrange, 258-259.
4. Cas contemporain, mais sans caractère religieux, est cité par Lagrange, 259, n. 6. Nœldeke, art. *Arabs* dans Hastings, I, 665, compare avec raison un rite de confrérie musulmane d'Algérie : chèvre dévorée tout entière, peau et poils compris, sans être cuite (d'après Doutté, *Les Aïssâoua à Tlemcen*, Châlons, 1900, p. 13).
5. Nil, 612.

le sens avait assez d'analogie avec le sens primitif du sacrifice de l'agneau pascal en Israël [1]. Il aura été rattaché artificiellement, comme ce sacrifice, au culte d'une divinité.

IV

C'est le sacrifice d'oblation qui donne pour ainsi dire le ton au culte dans les religions des civilisés. Le plus grand nombre des sacrifices a ce caractère, et ceux qui ne l'ont point par eux-mêmes le prennent au moyen d'interprétations complaisantes et de rites supplémentaires qui les font rentrer dans l'économie générale du service divin. Il se fait comme un amalgame, en tous les sacrifices, des propriétés et des efficacités qui, dans l'origine, appartenaient respectivement à leurs espèces distinctes. Tout tend à devenir tribut, hommage et service. Mais, d'autre part, tout don devient une manière d'expiation, étant une propitiation, une réparation. L'idée du sacrifice tend à s'unifier sous la variété de ses formes, et le sacrifice devient une sorte de sacrement universel, apportant à toutes les circonstances de la vie nationale, de la vie familiale, de la vie individuelle, la garantie de la protection divine et de la divine indulgence [2].

En s'unifiant ainsi, l'idée du sacrifice tend à se moraliser. Il va sans dire que l'interprétation spirituelle du sacrifice n'a pas fait le même progrès dans tous les cultes, et que si, dans telle religion, l'on s'est avec le temps peu à peu élevé au-dessus des notions primitives de rite magiquement efficace, d'esprits nourris par la vertu des oblations rituelles, de dieux gagnés par le fumet de grasses victimes et l'odeur d'agréables libations, il est des cultes qui n'ont pas beaucoup dépassé ces notions rudimentaires de la magie religieuse. A plus forte raison, si une certaine morale se trouve partout, les dieux ayant leurs exigences, favorisant ceux qui les servent exactement, veillant au bon ordre et à la prospérité de la nation qui pourvoit à l'entretien de leur culte, ce n'est point partout que s'épanouit l'idée d'une justice que les dieux et les hommes apprécieraient pour elle-même, au regard de laquelle les dieux compteraient pour rien l'offrande, et sans laquelle les plus opulents sacrifices ne pourraient mériter aux hommes la faveur des dieux. On doit même dire que la

1. *Supr*, p. 229.

2. C'est ce que Durkheim, *supr. cit.*, p. 95, appelle « ambiguité fonctionnelle » du sacrifice; mais cette « indétermination » n'a rien de primitif.

conservation du sacrifice dans les religions ne s'explique pas autrement que par une certaine perpétuité, par l'invincible ténacité des conceptions magiques où le sacrifice a son point de départ. Le bouddhisme avait proclamé à sa manière l'inutilité du sacrifice, et il s'est ensuite accommodé du sacrifice. Les prophètes d'Israël avaient proclamé que Iahvé voulait la bonté, la justice, et qu'il n'avait aucun besoin de victimes : ils n'ont pas empêché les vieux rites sacrificiels de se perpétuer dans la loi dite mosaïque et dans le judaïsme postexilien. Jésus avait repris l'idée des prophètes, et ses disciples n'en ont pas moins fait de lui la victime d'un sacrifice unique, et d'ailleurs permanent, au moins quant à son efficacité, où se résumait sublimée l'efficacité multiple des sacrifices anciens. En un sens, la magie du rite sacrificiel paraît indestructible, à moins que l'humanité ne renouvelle radicalement ou n'abandonne les types fondamentaux de sa pensée religieuse. Cependant le cadre magique de cette pensée n'a pas laissé de s'élargir, de s'alléger, de s'adapter à des conceptions plus spirituelles et plus morales de l'existence humaine. Le sacrifice n'a pas été qu'une magie, il est devenu une forme de la vie nationale, une expression du patriotisme et de tous les sentiments qui peuvent être compris sous ce mot; il est devenu aussi un accompagnement, une forme de la vie familiale et une expression de la piété privée. Que l'expression, dans presque toutes les religions, ait été effroyablement lourde en sa matérialité, elle n'en a pas moins servi à traduire autre chose que la simple volonté de mettre en mouvement les forces invisibles afin que les hommes aient de quoi manger.

L'homme ne vit pas seulement de pain. La vie d'un peuple, en se développant dans la civilisation, crée de multiples intérêts qui se trouvent placés sous la protection de sa religion. On a pu voir comment les anciens rites magiques de saison marquent et devaient marquer le rythme de la vie nationale, comment, ils sont devenus la vivante commémoration de son histoire, comment dans les économies de salut, les mêmes rites marquent le rythme de la vie spirituelle en des sociétés très particulières dont la religion seule tend à former le lien, et comment ils sont devenus aussi l'expression commémorative de leur passé. Autant dire que le sacrifice y est tout autre chose qu'un acte de vieille magie ; il est, pour sa part, une forme de la vie nationale et de la vie humaine, et non pas une forme quelconque, mais une forme de la vie nationale en tant que nationale, en tant que collectivité consciente, ayant son esprit, sa culture, ses souvenirs, ses aspirations, et une forme de la vie individuelle en tant que vie humaine, personnalité intérieurement libre, foyer de sentiments et

d'idéal plus ou moins élevés. Mais les fêtes saisonnières sont comme les points culminants de ces vies ; et le sacrifice en est tout aussi bien comme l'élément et l'aliment normal, souvent même quotidien.

Toutes les grandes religions nationales ont été plus ou moins et sous des formes variées ce qu'était la religion d'Israël au temps des rois et même au temps du second temple. C'était, à première vue, secours de protection céleste régulièrement assuré, — autant du moins que peut être assurée une telle protection, — par un service constant d'oblations rituelles et de sacrifices. Prenons Israël comme exemple, puisque cet exemple nous est le plus familier et qu'il est, à certains égards, le mieux connu. Tous les matins, Iahvé a son holocauste d'agneau d'un an avec farine, huile et libation de vin ; le soir, il a son oblation non sanglante, et, après la captivité, un second agneau ; pour chaque sabbat, on lui renouvelle les douze pains qui sont en permanence sur sa table, dans le sanctuaire ; le jour du sabbat, son offrande est augmentée, deux agneaux d'holocauste le matin au lieu d'un, avec les offrandes afférentes à chaque victime ; à la néoménie, l'holocauste matinal est de deux jeunes taureaux, un bélier, sept agneaux, plus un bouc en sacrifice pour le péché ; mêmes sacrifices pour chacun des sept jours que couvre la fête de la Pâque, pour le jour de la Pentecôte, pour le premier jour du septième mois, qui était le premier jour de l'année civile, pour le dixième jour du même mois, qui était le jour de la grande Expiation, pour le huitième jour de la fête des Tabernacles ; mais pour les sept premiers jours de cette fête le nombre des victimes était beaucoup plus considérable, le premier jour treize jeunes taureaux, deux béliers, quatorze agneaux, plus le bouc pour le péché, et les jours suivants jusqu'au septième, même nombre de victimes, sauf pour les jeunes taureaux, dont le nombre va diminuant chaque jour d'une unité, en sorte que l'on en sacrifie sept le septième jour [1]. A ces victimes il faut ajouter toutes celles que la Loi réclame des individus ou que leur piété les incite à offrir, et qui, sacrifiées dans le sanctuaire national, sont par là même associées à l'hommage que la nation rend à son dieu. C'est l'ensemble de ces sacrifices avec tout leur accompagnement d'encens et de prières ou de chants, avec les offrandes d'autre sorte, avec le soin des objets sacrés, avec le concours du peuple en des proportions variées selon les circonstances, qui constitue le service divin.

Ce service était apparemment la condition principale du pacte qui liait entre eux le dieu d'Israël et son peuple. Un tel pacte existe au fond de tous les cultes nationaux, sans avoir besoin d'être juré ni

1. Nombr. xxviii-xxix.

écrit, et il implique des avantages réciproques. Pendant plusieurs siècles Israël avait conservé l'idée qui a existé partout à l'origine du service alimentaire des dieux : tout cet étalage de boucherie sacrée soutenait le dieu dans l'accomplissement de sa fonction cosmique et le mettait à même de pourvoir à la vie de la nature ; en même temps que la vertu des oblations subvenait à cet entretien et à ce rajeunissement de l'être divin, elle lui procurait satisfaction, entretenait sa bienveillance à l'égard de ses fidèles et le disposait à faire volontiers ce dont le sacrifice le rendait capable, à savoir l'œuvre de la nature nourricière et aussi l'œuvre d'assistance que réclamait la vie nationale, œuvre de protection contre les divers maux qui peuvent affliger un peuple, aussi de secours contre ses ennemis du dehors. Toutefois le service continua d'être jugé moralement nécessaire et moralement efficace sur le dieu, quand peu à peu l'on cessa de croire à sa nécessité physique et à son efficacité naturelle. Au temps du second temple, on savait ou l'on croyait savoir que le dieu subsistait par lui-même et non par les offrandes alimentaires dont on le comblait. Ces offrandes étaient censées garder pourtant leur raison d'être. D'abord il restait, vaguement pour le moins, de la croyance primitive, que le régime des sacrifices, tel qu'il avait été institué par la volonté divine, était une condition générale de ce qu'on pourrait appeler l'équilibre universel, marche de la nature, cours normal des choses de ce monde et de l'existence humaine. C'était de plus une sorte de tribut que la nation devait à son maître céleste sur tous les biens qu'elle tenait de lui et dont il la faisait jouir, un témoignage de dépendance acceptée et humblement sentie à l'égard de l'être supérieur dont on attendait subsistance et assistance, aussi un témoignage de gratitude pour les bienfaits reçus, une sorte de prière permanente pour la continuation de ces faveurs, et un moyen de réparation constante pour tout ce que le dieu pouvait trouver de répréhensible en sa clientèle humaine. Ainsi la nation se donnait confiance en son protecteur céleste, ce qui était une façon de se donner confiance en elle-même et dans sa propre durée.

La boucherie sacrée avec tout son attirail, si fragiles qu'en fussent toujours les motifs rationnels, avait donc beaucoup gagné en signification sociale. C'est, en réalité, dans cette économie du service divin que la nation prenait sa plus nette conscience d'elle-même, de son unité, de son destin. Tant que dura le temple, le temple garda l'âme de la nation. Le centre du culte était le centre même de la vie nationale. C'est aux jours de fête surtout que l'on se sentait israélite quand la nation tout entière était représentée autour de l'autel et dans les parvis sacrés par un grand nombre de ses enfants ; c'est alors surtout

que revivait le glorieux passé, alors que s'affirmait la confiance dans l'avenir ; mais en tout temps l'Israélite se sentait tel en pensant que Iahvé était dans son sanctuaire, au milieu du pays qu'il avait donné à Abraham, à Isaac et à Jacob, recevant le culte qu'entretenaient les cotisations régulières et les dons de ses fidèles, exerçant de là sa protection sur le peuple élu et répandant sur lui ses bénédictions.

Ce qui a été vrai d'Israël au temps de son existence nationale est vrai, toute proportion gardée et avec des nuances qu'il n'est ni nécessaire ni possible d'énoncer ici dans le détail, de toutes les religions nationales de l'antiquité. Ces religions ont été l'expression d'un sentiment national, et ce n'est pas seulement l'existence de divinités plus ou moins fantastiques, vieilles idoles pour peuples naissant à la civilisation, qui était censée entretenue, et le monde censé subsistant, et la bienveillance des dieux gagnée par la multiplication indéfinie des sacrifices, ce sont les nations mêmes dont la cohésion était ainsi maintenue pour autant qu'elle pouvait l'être, et dont la vie s'affirmait, se manifestait à elle-même et s'affermissait par cette manifestation. On pourrait dire que la vitalité du sentiment national a toujours été en corrélation étroite avec la fidélité aux rites traditionnels, et que la négligence ou l'indifférence à l'égard des cultes ancestraux a signifié un déchet du patriotisme. Il est assez superflu de se demander si l'une était la cause de l'autre ou réciproquement, puisque religion et patriotisme étaient au fond la même chose. Le fait même est ce qui importe à l'historien, et le fait est que les religions antiques, leurs économies de sacrifices et de culte ont été, sous des formes diverses, l'expression de vies nationales plus ou moins intenses et développées, et l'âme même de ces vies, le foyer où elles se sont réchauffées, tant qu'elles ont pu se soutenir. A première vue, il semblerait que les anciennes sociétés se soient ainsi chargées de fardeaux inutiles et de dépenses improductives ; mais c'est ce fardeau qui les fixait, et c'est de ces prodigalités qu'elles vivaient. Supprimez par la pensée le cycle des fêtes et le régime des sacrifices qui se pratiquaient à Jérusalem au temps des rois, à Thèbes, à Ninive, à Babylone, à Athènes, à Rome, au temps de leur croissance et de leur prospérité, ce sont les peuples mêmes, Israël, l'Égypte, les empires assyrien et babylonien, l'État athénien, la République romaine, avec la vie de ces peuples en son expression la plus caractérisque, la plus essentielle, que vous aurez supprimés.

Mais le culte n'a pas été qu'une forme et un excitant de la vie nationale, il a marqué de son empreinte et il a enveloppé de son influence la vie des individus. La conséquence était inévitable, quoique les rites magico-religieux aient été d'abord affaire de groupes,

de personnalités collectives, plutôt que de personnalités individuelles. A mesure que la conscience individuelle s'est affirmée plus distincte dans la conscience du groupe social, l'homme s'est aménagé personnellement, s'est approprié pour son usage et selon son intérêt la religion commune. La famille s'est dessinée d'abord comme un sous-groupe social et religieux dans le groupement général de la communauté ; et de la famille même l'individu s'est dégagé pour entretenir avec la divinité des relations personnelles d'où résultaient des avantages qui ne concernaient que lui. Ce n'est pas, d'ailleurs, que la religion tende à émanciper absolument l'individu de la société, ce qui la mettrait, pour finir, en parfaite contradiction avec son point de départ et son principe fondamental ; c'est comme membre de la société humaine que la religion atteint l'homme, s'impose à lui, s'empare de lui, et ce n'est pas uniquement pour lui-même qu'elle prétend l'élever et le grandit, c'est d'abord et tout autant, et même davantage pour la société, pour l'humanité. Si, en évoluant vers l'universalité, les religions ont paru s'intéresser davantage aux personnalités. et si on les voit se transformer en économies de salut, ce n'est point pour dissoudre les sociétés humaines, mais pour les perfectionner, pour les rassembler dans une plus profonde unité.

L'intérêt du groupe non moins que celui des individus pris à part exige que chacun de ces derniers observe pour son propre compte les règles de la vie commune. Pour la mentalité primitive, cette nécessité, que nous concevons sous la forme d'une obligation morale, était presque une contrainte physique ou plutôt le besoin de se garantir contre les puissances invisibles, de se ménager leur faveur, de n'encourir pas leur hostilité, de ne point tomber sous des influences funestes qui conduisent l'individu à sa perte en le rendant dangereux pour ses semblables. C'est pourquoi, de même que le culte public est un système de protection nationale, le culte privé, non moins minutieux dans ses pratiques, s'organise en système de protection domestique et individuelle. Nous avons vu les dieux nourris au nom de la cité et par la cité ; ils sont également nourris dans chaque famille, par la famille et pour elle. De même que la société pourvoit à ce que les dieux donnent en général la pluie et le beau temps selon l'opportunité, l'abondance des récoltes, toute fécondité et prospérité, le succès dans la guerre, se ménageant, par le service public de ses oblations et sacrifices, l'usage des biens de la terre, qui sont la propriété des dieux, chacun, au foyer domestique, achète quotidiennement ce même usage et la bienveillance divine par un même service qui est pour la famille et ses membres ce que le culte commun est pour la cité. Comme on a fait la part des dieux à la moisson, quand on l'a

recueillie, on fait aussi leur part à chaque repas, quand il est préparé. Ainsi en était-il, du moins, chez les Grecs, chez les Romains et chez beaucoup d'autres peuples. De plus, chaque circonstance un peu importante de la vie privée est l'occasion d'offrande et de sacrifice aux dieux : naissance, mariage, évènement heureux ou malheureux qui se produit dans la maison, tout est occasion d'hommage, de propitiation ou de reconnaissance. Le cycle de ces observances privées n'est pas moins serré que celui des rites officiels et publics, si même il ne l'est davantage. Ainsi pensait-on s'assurer pour sa famille et pour soi de la protection divine.

Ce service privé, pour beaucoup d'anciens cultes, nous est encore moins connu dans le détail que le service public des religions, parce que d'ordinaire il n'est qu'accidentellement objet de témoignage historique, et qu'il échappe ainsi, dans une large mesure, à l'observation directe. Il n'en a pas moins tenu et n'en tient pas moins une grande place dans toutes les religions. Si l'on n'entreprend point ici une description, même sommaire, de ce qui nous en est attesté pour les principales religions, c'est que l'analyse de ces rites, qui ont la même origine et la même signification générale que celle des sacrifices du culte commun, tiendrait une place disproportionnée avec l'utilité spéciale qu'elle pourrait avoir pour l'intelligence du sacrifice, de ses formes et de leur objet [1].

Une de ses formes les plus communes, qui se rencontre aussi, mais avec une moindre fréquence, dans le service public, a été le don ou sacrifice votif. Les magistrats ou les communautés pouvaient faire de ces vœux en occasions solennelles, promettant tels sacrifices ou l'érection d'un temple et l'institution d'un culte si tel fléau était conjuré, si tel succès était remporté. L'antiquité romaine a même connu une sorte de vœu total des produits d'une année, ce qu'on appelait le « printemps sacré » [2], où les fruits de la génération humaine ont été d'abord compris avec ceux de la génération animale. Le particulier

1. Voir nombreux détails sur le culte domestique des Chinois contemporains dans De Groot, *Emoui*. L'antiquité connaît le culte de cinq divinités familiales, — sans compter les ancêtres —: génies des portes intérieures, du foyer, des portes extérieures, du puits, du centre de la maison, ce dernier étant le dieu du sol familial (Chavannes, *T'ai chan*, 438). Sur les offrandes quotidiennes et le culte domestique dans l'ancienne religion de l'Inde, voir Hillebrandt, *Ritual*, 41-71, 74-75.

2. *Ver sacrum*. Les enfants de l'année étaient bannis quand ils arrivaient à l'âge adulte; mais (contrairement à ce qu'affirme Wissowa, 420) le bannissement a dû être une atténuation du sacrifice, qui était la conséquence obligatoire du vœu; c'était un moyen de soustraire à la mort les individus qu'on aurait dû sacrifier s'ils étaient restés sur le sol romain.

ne peut engager que son bien et sa personne ; il peut engager l'un et l'autre pour un objet déterminé ou par un sentiment de piété qui ne sollicite point de faveur particulière. A en juger par les nombreuses inscriptions de ses ex-voto, la grande déesse de Carthage recevait quantité de sacrifices dont ses fidèles s'acquittaient après exaucement de leur vœu [1]. On ne sait si le vœu de sacrifice entraînait, dans le culte carthaginois, un régime d'observances spéciales pour celui qui l'avait fait. Les sacrifices islamiques de Minâ pour le pèlerinage de la Mecque se font en vertu d'un vœu, et même ils ne se font pas autrement. Depuis l'émission du vœu jusqu'à son accomplissement, le sacrifiant est soumis à des interdits qui rappellent ceux du nazirat israélite [2].

Le nazirat, tel qu'il apparaît dans la législation mosaïque, est un simple vœu coordonné à un sacrifice ; tant que le sacrifice n'est pas accompli, le *nazir*, « le voué », est lui-même dans un état de consécration, dont il sortira par le sacrifice [3]. Pendant toute la durée de son observance, il doit s'abstenir de vin et de tout ce qui provient de la vigne ; il laisse pousser ses cheveux, sans les couper ni se raser [4], sans doute parce que sa consécration s'en irait avec les cheveux coupés ; il ne s'approchera pas d'un mort, quand même ce serait son plus proche parent, ce qui prouve qu'il est lui-même, sous le vœu, dans un état de sainteté incompatible avec l'impureté que l'on contracte auprès d'un défunt ; si quelqu'un venait à mourir subitement en sa présence, il doit se raser la tête, se soumettre à une purification et recommencer l'observance à nouveau, le temps écoulé avant l'accident ne comptant pas [5] ; au terme du vœu, il offre un triple sacrifice, agneau d'un an pour holocauste, agnelle d'un an pour péché, bélier pour sacrifice de paix ; le sacrifice de paix se fait le dernier ; le nazir

1. Sur les vœux privés à Babylone on peut voir le curieux texte publié récemment par Scheil, *Revue d'assyriologie*, 1915, pp. 65-72.

2. Sur le *ihram*, ou l'état de consécration résultant du vœu, et les sacrifices votifs de l'Islam, voir Wellhausen, 121-124 ; sacrifices votifs chez les Arabes de Moab, Jaussen, 355-357.

3. Amos, II, 11-12, et la légende de Samson (Jug. XIII, 5, 7) semblent attester pour les temps anciens l'existence de nazirs ou « voués » à perpétuité, qui devaient s'abstenir de toute boisson enivrante et ne jamais couper leurs cheveux. Amos les présente comme étant, par état, des hommes de Dieu comparables aux prophètes, mais, pas plus que ceux-ci, les nazirs ne semblent avoir été attachés à un sanctuaire, ce qui les différencie des enfants voués au service des dieux dans les temples, comme il s'en trouve en beaucoup de religions.

4. Nombr. VI, 3-5.

5. Nombr. VI, 6-12. Ce trait pourrait faire supposer que l'on se rasait et purifiait d'abord pour entrer dans le nazirat ; cf. Act. XVIII, 18.

se rase la tête et il apporte ses cheveux sur le feu qui consume la part de Iahvé dans ce sacrifice [1]; les cheveux ne peuvent guère être considérés ici comme une offrande, quoique une vague idée de sacrifice personnel avec substitution puisse être à l'origine de la pratique, mais c'est la consécration même qui s'en va avec les cheveux dans le feu de l'autel ; le vœu est accompli par le triple sacrifice, et l'homme lui-même,cessant par là d'être voué, rentre dans la vie ordinaire. De l'observance et de l'offrande on supposait que Iahvé devait être content, et l'homme voué, par les interdits qu'il avait observés, l'avait servi et honoré comme il le servait et l'honorait par le sacrifice.

Quant à la signification du vœu, il suffit de noter que le vœu procède d'une conception assez rudimentaire encore de la divinité comprise en individu susceptible d'être touché d'une promesse avantageuse. C'est une offrande conditionnelle, habilement proposée pour émouvoir le dieu à qui on l'offre comme un salaire de sa bienveillance. Quand l'accomplissement du vœu est subordonné à l'exaucement d'une demande, — et telle est la condition originelle du vœu, — c'est un véritable marché où l'homme s'arrange de façon à n'être point dupe, puisqu'il ne paie les bons offices du dieu qu'après les avoir reçus. C'est le dieu qui sera trompé, si l'homme, après avoir obtenu ce qu'il voulait, oublie sa promesse. Mais il s'expose aussi à ce que son infidélité soit punie. Cette convention puérile peut, d'ailleurs, devenir la forme de renoncements généreux et pénétrés de la plus haute moralité.

A peine est-il besoin de noter que, par le service familial et personnel des dieux,s'entretenait l'esprit de famille, l'unité morale de la maison, et grandissait aussi le sentiment de la piété individuelle, c'est-à-dire un sentiment avec lequel celui d'une responsabilité propre était dans la plus étroite connexion. La vie domestique, comme la vie sociale dans le culte public, pouvait donc être encombrée de pratiques en elles-mêmes inutiles et dispendieuses, mais qui n'en constituaient pas moins, en un sens, la trame de cette vie dont elles contribuaient à soutenir tellement quellement l'équilibre en entretetenant la confiance, en réunissant les membres de la famille dans un sentiment de solidarité, d'unité, d'obligations mutuelles, qui contenait tant soit peu les appétits individuels et l'égoïsme.

Ce qu'il a été dans les religions proprement nationales, acte principal du culte public et de la religion privée, le sacrifice l'est resté, en général, dans les économies de salut. Dans le christianisme traditionnel, par exemple, le sacrifice est devenu aussi la forme du service

1. Nombr. vi 13-20.

divin, sacrifice non sanglant, comme l'office divin des Parsis. Les deux se ressemblent à beaucoup d'égards, la messe et le yasnâ se célébrant aux intentions communes de la religion et aux intentions des particuliers. La différence essentielle entre les deux consiste en ce que la rédemption dans l'Avesta est moins spirituellement comprise, qu'elle n'est point fondée sur le sacrifice d'un sauveur divin, que l'ordre cosmique et l'ordre religieux et moral sont si étroitement unis qu'ils sont à peu près confondus ; que le rituel du saint haoma, lié au culte du feu, pourvoit directement à l'ordre du monde aussi bien qu'au salut des hommes. Dans la conception de la théologie chrétienne, sinon tout à fait dans celle des premiers temps chrétiens, la volonté souveraine du Créateur suffit à régler la marche de l'univers, la passion du Christ a eu pour objet le salut de l'humanité, et le sacrifice eucharistique y est pareillement coordonné.

Cependant l'on peut voir, et nous avons remarqué déjà [1], que l'économie du culte chrétien ne rythme pas seulement la vie de l'Église comme société des âmes et la vie de chaque âme dans l'Église, mais aussi la vie des peuples chrétiens en tant que nations ayant leur existence propre, et que la vie des familles, la vie même des individus, avec les intérêts des unes et des autres dans le temps, y sont aussi bien subordonnés. Il y a un objet principal, le salut dans l'éternité, l'entretien religieux et moral de la vie publique et privée dans le temps présent, et un objet secondaire, la prospérité temporelle des États chrétiens, le bonheur temporel des familles et des individus. Quant au premier point, le sacrifice chrétien est comme l'aliment de la vie chrétienne, et, dans la religion catholique, il continue même de pourvoir au salut des morts : le sacrifice de la messe est l'acte sacré par lequel la passion du Christ ne cesse pas de rendre hommage à Dieu, de poursuivre l'expiation du péché, de louer le Père céleste pour le salut opéré par son Fils, et d'implorer sur les hommes l'abondante bénédiction de ses grâces. Quant au second point, le sacrifice eucharistique est devenu une expression de vie nationale, comme l'était le service des dieux dans les anciens cultes païens ; il est censé pourvoir par voie de recours moral, par intercession, aux intérêts temporels des peuples, des provinces, des simples communautés. En ce qui regarde l'individu, l'assistance à la messe et la communion ne sont pas seulement les actes chrétiens par excellence, qui cimentent l'union du fidèle au Christ pour l'immortalité ; la messe peut consacrer le mariage, et par conséquent inaugurer la famille ; elle n'est pas qu'un secours spirituel apporté au mort, mais le dernier devoir qu'on

1. *Supr.*, p. 257.

lui rend, et il n'est pas d'intérêt temporel à l'intention duquel on ne puisse faire célébrer une messe [1].

Au sacrifice chrétien, non moins qu'à toute autre économie de sacrifice, convient donc l'idée de service divin. C'est, par rapport à Dieu, sous des formes sensibles, un service tout spirituel; mais on ne doit pas oublier qu'il renouvelle en substance et mystiquement le crucifiement de Jésus. C'est donc l'immolation du Christ incessamment perpétuée pour l'honneur de Dieu et pour le bien des hommes. Puissant ressort de confiance morale, mais toujours dans la ligne des sacrifices antiques; car il s'agit toujours, moyennant une action sacrée, une figuration rituelle, de prendre assurance d'un concours invérifiable.

1. On peut lire dans les décrets du Concile de Trente, *Sess.* XXII, ch. I : « Haec denique illa est (l'oblation eucharistique), quæ per varias sacrificiorum, naturae et legis tempore (c'est-à-dire avant et sous le régime de la Loi), similitudines figurabatur; utpote quae bona omnia, per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio, complectitur. » Ch. 2: « Quare non solum pro fidelium vivorum peccatis, pœnis, satisfactionibus, et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis, rite, juxta apostolorum traditionem, offertur. » Can. 3: « Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis, et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, pœnis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere: anathema sit. »

CHAPITRE XII

LES ÉCONOMIES SACRIFICIELLES DES DIFFÉRENTES RELIGIONS

Les formes de la religion sont aussi variées que les formes de la civilisation humaine, et l'on en peut dire autant des économies sacrificielles qui constituent l'ossature des principaux cultes religieux. Après avoir éclairé par la comparaison, dans les chapitres qui précèdent, les différents types d'action sacrificielle que nous avons distingués, il ne sera pas inutile de comparer entre elles les économies elles-mêmes et de présenter une vue d'ensemble des systèmes cultuels qu'il nous a été donné d'étudier, cultes de non-civilisés ou de demi-civilisés, religions nationales et religions de salut éternel.

I

Bien qu'il existe à peine quelques traces de sacrifice chez les naturels d'Australie, c'est par eux qu'il convient de commencer cette revue historique, précisément parce qu'ils ne possèdent que les rudiments du sacrifice, et que cependant ils ont l'idée très nette et la pratique de l'action sacrée, — en deux éléments conjoints, geste et parole, — qui apparaît dès l'abord, notamment chez les Arunta, comme créatrice de vie. Les ancêtres mythiques ont institué les rites totémiques, rites efficaces par lesquels furent d'abord produits les espèces animales et végétales, aussi l'espèce humaine, puisque c'est en accomplissant les rites que les ancêtres laissaient échapper les germes d'hommes qui depuis sont venus au jour ou qui naîtront dans l'avenir[1]. Par ces rites et les rites de pluie le culte des Arunta prélude aux grands rites de saison qui se rencontrent chez les peuples

1. Strehlow, I, 4-5.

plus avancés en culture. Sorte d'évocation des ancêtres dans les rites qu'on accomplit d'après eux, sorte de respect du totem, que l'on ne mange pas, ou que l'on ne mange qu'exceptionnellement[1] ; mais nulle invocation d'ancêtres ni d'esprit totémique ; nulle offrande aux morts chez les Arunta, et très peu dans telle ou telle autre tribu australienne. Espèce de culte du génie, de l'esprit de chacun dans le tjurunga des Arunta, sorte de double de l'individu vivant et mort[2] ; mais ce culte se borne à un certain respect pour un objet doué de vertu magique. Même considération du rhombe sacré en tant que voix ou siège de l'esprit de l'initiation, mais aucun culte spécial de cet esprit[3]. L'effusion du sang humain dans certains rites totémiques, ou bien pour cimenter les alliances, ou pour abreuver et fortifier les malades[4], annonce les emplois du sang sacrificiel dans maintes religions de civilisés. On parle déjà vaguement de mort et de vie nouvelle dans les initiations communes, et beaucoup plus précisément de mort et d'esprit nouveau dans certaines initiations de magiciens[5]. Le caractère officiel et traditionnel du culte fait de cette religion rudimentaire un principe de vie sociale, en sorte qu'on ne doit point parler seulement de magie à propos de l'action sacrée chez les indigènes de l'Australie. L'action sacrée y comporte déjà un rudiment de religion, associé à un rudiment de moralité.

Ceci soit dit pour caractériser les cultes de peuplades qu'on a représentées comme étant au plus bas degré de la culture humaine ; ces cultes n'en ont pas moins une longue histoire et peut-être même portent-ils certaines marques de décadence. Ce sont néanmoins des cultes, et on peut les prendre pour point de départ d'une histoire de l'action sacrée. L'on ne saurait ici entrer dans le détail des autres cultes de non-civilisés ou de demi-civilisés, et ce qui va en être dit le

1. La communion totémique est loin d'avoir chez les Australiens et, en général, chez les autres peuples où se rencontre le totémisme, l'importance que lui ont attribuée certains théoriciens du sacrifice. Et surtout quand il s'agit des Arunta, on ne doit point à ce propos parler (avec Durkheim, 483) de « dieu totémique ».

2. Sur les tjurunga, cf. *supr.*, 364, et voir Strehlow, II, 75 ss.; Spencer et Gillen, *Native Tribes*, 128 ss. Les tjurunga individuels portent la marque du totem, et rien n'est plus naturel, cette marque rappelant le lien qui unit l'individu à son groupe, semble-t-il ; mais, contrairement à ce que dit Durkheim, 172 ce n'est pas au totem comme tel ni à son image que s'adresse l'espèce de culte rendu aux tjurunga.

3. Cf. *supr.*, p. 386.

4. Il a été fait rappel de ces coutumes dans les chapitres concernant les rites funéraires, p. 133, les sacrifices de saison, p. 202; les rites d'alliance, p. 284 ; sur l'emploi du sang, cf. p. 48.

5. Voir *supr.*, p. 387, 391.

sera en manière d'échantillon, pour indiquer certains intermédiaires entre un culte sans dieux et sans sacrifices proprement dits [1], comme sont encore les cultes australiens, et les religions où l'action sacrée sous la forme du sacrifice a pris un grand développement.

Les îles de la Mélanésie offrent exemple de cultes déjà sensiblement différents des coutumes de l'Australie [2]. La notion d'esprits s'y fait jour très nettement, et la personnalité des esprits étant bien accentuée, les ressources étant d'ailleurs plus abondantes et plus régulières que chez les indigènes de l'Australie, il se fait aux esprits des offrandes régulières et même, dans certaines îles, des sacrifices de porcs. On y a idée d'esprits qui n'ont jamais été hommes, mais la distinction se fait mal entre ces esprits et ceux des hommes défunts. Dans les îles Salomon, ce sont les esprits des morts, non pas de tous, mais de certains morts, qui sont objet de culte et qu'on honore à l'occasion par des sacrifices. Ces morts favorisés seraient presque des dieux s'ils n'étaient susceptibles d'être éclipsés au bout d'un

1. C'est un abus de langage que de parler de « sacrifice totémique » (Durkheim, 485) à propos des Arunta. Un seul rite, dans les ouvrages de Spencer et Gillen, de Howitt, de Strehlow, ressemble tout à fait à un sacrifice, c'est un rite préliminaire à la chasse du kangourou chez les Narrinyeri, décrit par Howitt, 488 (d'après Taplin) : cent cinquante naturels environ prenaient part à la chasse ; on apporte sur le terrain un wallaby tué en route ; les femmes allument un grand feu ; les hommes à l'entour exécutent une sorte de danse en frappant du pied ; puis le wallaby est mis sur le feu, et, pendant que la fumée s'élève, les chasseurs, à un signal donné, se précipitent sur le bûcher, levant leurs armes vers le ciel. La cérémonie, disaient-ils, avait été instituée par Nurrundere, le grand esprit des Narrinyeri. On peut dire qu'elle s'exécutait en son honneur, bien qu'il n'y eût ni hommage exprimé ni prière, et qu'il soit difficile de lui assigner une signification précise. — Ce pourrait être une offrande pour l'heureux succès de la chasse ; en tout cas, c'est ce résultat que l'on vise. Ce Nurrundere des Narrinyeri est l'équivalent de Bunjil chez les Wotjobaluk, de Daramulun chez les Yuin, de Baiame chez les Kamilaroi, de Mungan-ngaua chez les Kurnai, d'Atnatu chez les Kaitish (d'Altjira et de Tuanjiraka chez les Arunta, si l'on admet, comme il est probable, que ces deux êtres de mythe sont un débris de la même conception), en qui l'on a parfois voulu voir des dieux suprêmes, ou même Dieu, ou bien le « dieu tribal » (Durkheim, 416). La discussion de ce point est en dehors de notre sujet. Si l'on s'en tient aux renseignements donnés, ces esprits ne sont pas des dieux, n'étant ni des agents universels, ni objet ordinaire de culte ; ils ne sont pas précisément une personnification de la tribu, et ils se distinguent des ancêtres totémiques ; leur personnalité mythique est faite de deux éléments, car ils sont les chefs d'en haut, où ils ont leur famille (mais de plusieurs on dit qu'ils sont montés au ciel après avoir organisé le régime de la tribu), et surtout ils sont les maîtres de l'initiation. Ce dernier trait peut sembler dominant ; mais il ne s'ensuit pas que l'on soit en présence de personnifications purement sociales.

2. Voir Codrington, ch. VII-VIII.

certain temps par d'autres défunts qui ont fait preuve de pouvoir [1]. On recourt à la protection de ces esprits ; un chef ou notable sait la manière dont il convient de faire l'offrande ou le sacrifice. L'offrande se fait en lieu sacré, le plus souvent sur une pierre, et, quand il y a sacrifice de porc, un morceau choisi de la victime, ordinairement le cœur, est brûlé à l'esprit, avec une invocation qui lui dit ce qu'on attend de lui. Le reste de la victime est mangé par les hommes [2]. On offre aux esprits les prémices d'une certaine noix et des ignames [3]. Les maladies sont causées par les morts, et l'on offre à l'esprit qui est censé auteur de la maladie, tel ou tel sacrifice qui peut affecter, selon les cas, soit la forme d'un sacrifice de propitiation, soit la forme d'un rite d'élimination, mais avec invocation de l'esprit [4]. Des requins, aussi des crocodiles et des serpents, peuvent être censés habitacles de défunts et en cette qualité recevoir des offrandes alimentaires [5]. Dans les îles Santa Cruz [6], où l'on honore pareillement les esprits des morts considérables, des offrandes alimentaires et des sacrifices leur sont aussi faits ; mais on se contente de présenter l'oblation, qui au bout de peu de temps est reprise et consommée par ceux qui l'ont apportée. Procédé commode pour utiliser l'offrande, mais qui n'a pas le caractère d'une communion rituelle, comme celui dont nous venons de signaler la pratique aux îles Salomon. Dans les îles Banks et les Nouvelles Hébrides du Nord [7], le culte s'adresse principalement à des esprits de la nature, qui sont supposés agir de la même façon que les esprits des morts dans la croyance des îles Salomon et de Santa Cruz. Des requins et des serpents peuvent être aussi siège de ces esprits, mais ne reçoivent de culte que des particuliers avec lesquels ils sont familiers [8]. Les offrandes ne sont point détruites. Elles consistent, d'ailleurs, en monnaie, c'est-à-dire en coquillages limés et en plantes odorantes, non sans doute qu'on ait précisément l'intention de donner aux esprits ce qu'on a de plus précieux, mais parce qu'il y a dans ces choses une vertu.

La considération des pierres comme lieu d'esprits et place d'offrandes rappelle certaines religions de l'antiquité. Le fait d'animaux qui sont objet de culte, non pour eux-mêmes, mais à raison

1. Codrington, 125.
2. Voir *supr.*, p. 439, description d'un sacrifice dans l'île San-Cristoval.
3. Codrington, 132.
4. Coutume de Saa dans l'île Malanta. Codrington, 137.
5. Codrington, 178-180.
6. Codrington, 139.
7. Codrington, 139 ss.
8. Codrington, 187.

d'un esprit personnel, qui est comme incarné en eux, ne manque pas d'intérêt[1]. Des sacrifices humains avaient lieu de temps en temps dans les îles Salomon pour gagner ou conserver la faveur d'un esprit; toutefois la victime n'était pas mangée en entier, comme dans les sacrifices de porcs; mais ceux qui voulaient acquérir du *mana* de combat en mangeaient un petit morceau[2]. Dans les îles de l'est, une tête humaine était requise pour l'inauguration d'un nouveau canot[3]; et il fallait aussi une tête pour l'habitation du chef quand on avait fini de la construire[4].

Un trait remarquable de ces cultes est la place qui y tient l'idée de *mana*[5], c'est-à-dire d'une puissance surnaturelle et impersonnelle, un peu partout répandue, mais non permanente ni invariable. A cette force on attribue tout ce qui dépasse le pouvoir naturel ou ordinaire de l'homme. Elle s'attache d'ailleurs aux personnes et aux choses, et elle se manifeste par ses effets. Certaines pierres, qui procurent la multiplication des porcs ou bien celle des ignames, sont pleines de mana: il est naturel que les porcs se reproduisent et que l'igname pousse, mais c'est le mana qui les fait se multiplier abondamment. Les succès d'un homme, ses exploits, sa richesse, prouvent qu'il est doué de mana. Certaines paroles et certains chants sont pourvus de mana, c'est-à-dire qu'ils ont une efficacité magique. Le mana est communicable. Impersonnel en lui-même, il est dirigé en son action par quelque esprit. Si une pierre a du mana, c'est par sa relation avec un esprit; si une formule a du mana, c'est par le nom de l'esprit qu'elle concerne; si un homme a du mana, c'est par la faveur d'un esprit. Tous les esprits, esprits de la nature ou esprits des morts, ont du mana, mais à des degrés divers. Le prestige des chefs tient à l'idée qu'on se fait de leur mana.

L'importance de cette notion est considérable dans l'histoire des religions, puisque, sous une forme ou sous une autre, elle se rencontre un peu partout, n'étant pas autre que celle de la vertu magique, de l'efficacité mystique, de l'activité créatrice du miracle. C'est l'idée qui est à la base même de l'action sacrée, elle ne se confond pas d'ailleurs avec celle d'esprit en tant que le mot esprit désigne une personnalité, mais elle s'en rapproche en tant que l'esprit représente

1. Cf. *supr.*, p. 365.

2. Codrington, 134-136. Il paraît que la coutume de ces sacrifices n'était pas ancienne et qu'elle avait été importée des pays de l'ouest.

3. Codrington, 297. Cf. *supr.*, p. 366.

4. Codrington, 301. Sur la chasse aux têtes pour augmenter le mana du chef mort, voir *supr.*, p. 164.

5. Codrington, 118-120.

une force supérieure. Ni les dieux, ni les esprits, ni les âmes des hommes ne sont des portions de mana découpées dans une masse infinie de mana qui serait la vie universelle. Le mana n'est pas la substance des dieux, des esprits et des âmes, il est un attribut de leurs personnalités. Notion vague à laquelle il faut bien se garder d'attribuer la consistance absolue d'un principe métaphysique. Les Arunta d'Australie ne l'avaient pas et ne pouvaient pas l'avoir, parce que la distinction de pouvoir ordinaire et de pouvoir extraordinaire, de naturel et de surnaturel, n'avait pas encore de signification pour eux, comme elle n'en a plus peut-être pour l'homme parvenu à un certain degré de culture philosophique. L'Arunta paraît bien n'avoir eu que l'idée d'un seul pouvoir, naturel puisqu'il croyait l'avoir à sa disposition, surnaturel, puisque ce pouvoir était d'ordre mystique. Les Mélanésiens se sont aperçus qu'il y a un cours des choses qui se produit indépendamment de volontés particulières ; ils continuent de croire que des volontés particulières peuvent y intervenir à raison d'une force supérieure qui leur appartient. C'est bien l'idée de puissance divine, mue par une volonté personnelle, qui se fait jour, et l'on ne doit pas être surpris qu'en même temps apparaisse la croyance à des esprits auxquels on a recours pour qu'ils opèrent ce que l'Arunta croyait faire lui-même par ses rites totémiques [1].

Chez les Vedda de Ceylan, le culte concerne seulement les morts, ceux d'entre eux du moins qui sont devenus *yaku* [2], esprits capables de venir en aide aux survivants, spécialement pour la chasse, qui est leur principal moyen d'existence. Dans chaque groupe, une sorte de shaman [3] est qualifié pour évoquer le yaku dans la cérémonie de l'offrande. Lui-même est alors possédé par le yaku, qui parle par sa bouche, témoignant la satisfaction que l'offrande lui a causée, et promettant son assistance pour la chasse, donnant au besoin des indica-

1. Il n'y a pas lieu d'identifier absolument le mana au principe vital et moins encore d'y voir l'objet universel de la religion (cf. *supr.*, p 120, n. 2). Il ne s'agit pas davantage d'y reconnaître « le dieu qu'adore chaque culte totémique...un dieu impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, diffus dans une multitude innombrable de choses » (Durkheim, 269). Dans la patrie du *mana* et chez les peuples où se rencontrent des notions équivalentes, ce n'est pas le mana qui est objet de culte ou de respect religieux, ce sont les êtres réels ou imaginaires qui en sont pourvus. Dans le totémisme australien, l'idée de mana fait défaut, à plus forte raison le prétendu culte du mana.

2. Ceux-là seulement survivent à la mort qui ont été des hommes importants, et ceux qui de leur vivant pouvaient appeler le yaku et être possédés par lui. Seligmann, 126, 152. Cf. *supr.*, p. 469, ce qui a été dit du culte des morts dans les îles Salomon.

3. Seligmann, 128.

tions sur les lieux où l'on trouvera du gibier[1]. D'autres que le shaman peuvent être possédés par l'esprit ou les esprits au cours de la cérémonie. La possession se termine par une courte crise de prostration, après laquelle l'offrande est consommée par les membres présents de la communauté, hommes, femmes et enfants[2]. Cette communion procure vigueur au chasseur et bonne chance à la chasse; le caractère religieux en est peu accentué[3]. La cérémonie consiste essentiellement dans la présentation de l'offrande, autour de laquelle le shaman exécute une marche rythmée, en prononçant une invocation[4]. On offre du riz ou des ignames, et, quand on a tué un daim, quelques morceaux de la bête. Le yaku que l'on invoque principalement pour la chasse est un certain Kande Wannya[5], qu'on dit avoir été grand chasseur en son vivant, et qui est devenu une sorte de prince des morts. Dans les cérémonies pour obtenir bonne chasse, le shaman possédé exécute un simulacre de chasse au daim ou au sanglier, selon les cas[6], en sorte que l'offrande de lait de coco, qui se fait à Kande en cette occasion, se trouve associée au rite magique de la danse. Un rite spécial pour la récolte du miel dans les rochers offre la même combinaison d'offrande à Dola Yaka, l'esprit qui est censé présider à cette opération, et de mimique rituelle, la cérémonie figurant le travail des chercheurs de miel[7]. L'on peut donc voir ici comment se fait la transition du rite magique, par lequel on vise directement l'effet souhaité, au rite d'oblation, qui s'adresse au génie dont cet effet est censé dépendre, et qui personnifie en quelque façon l'opération même avec son résultat heureux. Pour recevoir l'offrande, Kande Yaka vient sur une flèche spéciale que porte le shaman, et les autres yaku sur les feuilles de l'offrande, ou sur des branchages, que l'on secoue à la fin de la cérémonie pour les faire partir[8]. On recourt aux yaku pour la guérison des maladies, car ce sont eux qui les envoient[9]. Kande Yaka seul est toujours bienveillant, et n'envoie pas de mal aux hommes.

Un exemple de culte assez primitif au fond, quoique superficielle

1. Seligmann, 151, 211.
2. Seligmann, 150-151, 211.
3. Dans quelques groupes vedda, on y associe les chiens, leur frottant les oreilles avec le lait de coco de l'offrande, ou bien leur en faisant boire. Seligmann, 130.
4. Seligmann, 133.
5. Seligmann, 132.
6. Seligmann, 218, 226, 237-245. La même cérémonie peut s'exécuter en action de grâce après chasse heureuse.
7. Seligmann, 252-254.
8. Seligmann, 137-139, 212.
9. Seligmann, 152, 290-291.

ment contaminé par l'influence de l'Inde, nous est fourni par les Batak de Sumatra. Les Batak ont connaissance de divinités, mais le culte concerne principalement les morts et le double des vivants. Ce double s'appelle *tondi* [1], et le tondi offre seulement quelque analogie avec le mana en ce qu'il est une force distincte de l'individu, et qui est plus ou moins considérable selon la qualité des personnes. Mais cette force elle-même est personnifiée ; c'est le double personnel de tous les êtres, car il y a tondi de tout, des animaux et des plantes, des objets naturels et des objets fabriqués. C'est l'idée de chaque être, comprise comme un esprit qui le soutient. Le tondi de chaque homme s'empare de lui à sa naissance et le quitte à sa mort; du tondi dépend sa vie et sa prospérité. L'homme à sa mort devient *begu* [2], et quand un vivant est malade, c'est qu'un begu s'est emparé de son tondi [3]. L'objet essentiel du culte est de fortifier et de satisfaire le tondi, de tenir à l'écart les begu, qu'on satisfait aussi par des offrandes. Le tondi du vivant et le begu du mort se nourrissent du tondi des oblations. Le *datu* [4], ou magicien, sait quel begu a pris le tondi d'un malade, et quels moyens il faut employer pour que, le begu lâchant le tondi, le malade recouvre la santé. Un begu peut d'ailleurs s'emparer d'un vivant et se servir de lui comme de médium pour réclamer les offrandes qu'il veut [5]. On ne sacrifie guère à un begu ordinaire que dans ces occasions-là, ou bien pour se débarrasser de lui, s'il est dénoncé par le datu comme cause d'une maladie. Les begu se contentent ordinairement de menues offrandes alimentaires ; on immole des porcs et des buffles au begu d'un homme considérable, que ses enfants veulent élever par des sacrifices au rang de *sumangot*, ou bien à celui plus élevé encore de *sombaon* [6]. Le sombaon devient l'esprit d'un lieu, et il y a des sombaon dont on ne sait de qui ils ont été begu. Il paraît qu'un sacrifice de cheval offert à Dieu élèverait le sombaon jusqu'à la félicité divine, après quoi il ne s'occuperait plus des hommes, ni eux de lui [7]. Mais cette canonisation progressive et

1. Cf. Warneck, 8-16, 46-64. Cette notion du tondi est très importante pour la comparaison avec celle du double et du génie dans les religions anciennes.
2. Warneck, 67-84.
3. Des croyances analogues se rencontrent chez d'autres peuples de l'Indonésie. Voir dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XVII (1914), Juynboll, *Religionen der Naturvölker Indonesien* (chronique), 585, pour les Toradja des Célèbes ; 594, pour les Kayan de Bornéo ; 603, pour les naturels de Nias, île voisine de Sumatra.
4. Warneck, 109-113.
5. Warneck, 89-94.
6. Warneck, 84-89. Cf. *supr.*, p. 191.
7. Warneck, 109.

surtout cette façon de parvenir à la béatitude n'ont évidemment rien de primitif. Il arrive parfois qu'un sombaon ne se contente pas de victimes animales et qu'il réclame par son médium un homme ou plusieurs; alors les hommes se battent jusqu'à ce qu'il y ait autant de tués qu'en demande le sombaon [1]. On dit que jadis, quand on construisait une maison, l'on enterrait un homme vivant sous chacun des poteaux qui la soutenaient [2].

Un gentilhomme français du XVIIe siècle écrivait des Malgaches du sud-est [3] : « Ces gens-ci n'ont aucune religion ni temple, mais tiennent quelque coutume de sacrifier des bêtes quand ils sont malades, quand ils veulent planter leurs ignames et riz, quand ils les veulent cueillir, quand ils circoncisent leurs enfants, quand ils veulent entreprendre une guerre, quand ils font les entrées de leurs maisons nouvellement faites, quand ils ont eu quelque songe et quand ils enterrent leurs parents morts. » Ce culte, qui a subsisté jusqu'à nos jours, faisait donc l'effet d'une magie, avec des rites de saison pour les récoltes, des sacrifices pour la guerre, contre les maladies, pour les réjouissances de famille et dans le culte des morts. En fait, cette religion paraît avoir été surtout un culte d'esprits, et plutôt encore d'ancêtres, chacun honorant les défunts de sa famille, et tous honorant les anciens chefs, les « créateurs » : de ceux-ci on nous dit qu'ils constituent maintenant une sorte de hiérarchie au-dessous d'un « grand créateur », dont le culte ne s'occupe que peu ou point [4]. Le culte des chefs morts a dû procéder de l'espèce de culte rendu aux chefs vivants, qui étaient, eu égard au développement social, dans la même situation que les anciens rois d'Égypte, ou bien que les rois d'Ouganda, dont nous allons parler, êtres sacrés, investis de pouvoir mystique et, pour cette raison, cernés d'interdits qui constituaient une minutieuse étiquette [5]. Les principaux lieux de culte sont naturellement les tombeaux des anciens rois, qui ont un personnel spécial pour les garder, et des temps où ils sont particulièrement fréquentés. Cependant la considération mystique des animaux est devenue dans certains lieux un

1. WARNECK, 92, 108, 125.

2. WARNECK, 124 ; cf. *supr.*, p. 366. Les Batak boivent le sang de l'ennemi tué, et ils mangent des morceaux, coupés sur le vif et légèrement rôtis, des adultères et des prisonniers de guerre (WARNECK, 121). La première pratique est pour s'approprier un puissant tondi ; telle a dû être aussi originairement l'intention de la seconde.

3. FLACOURT, *Relation de la Grande Isle Madagascar* (Paris, 1667), 22, *ap.* VAN GENNEP, 241,

4. RUSILLON, 56. Cf. VAN GENNEP, 3 et 5. Pour l'idée d'un tel dieu, cf. *supr.* pp. 209, 469, n. 1, et *infr.* p. 478, n. 4.

5. Cf. VAN GENNEP, 78 ss.

véritable culte, et les Sakalaves de la région d'Ampasimene ont leur principal sanctuaire dans l'île de Nossi-Bé, où ils vont vénérer un taureau noir qui y est entretenu à perpétuité [1]. La préoccupation constante des esprits a pour effet différentes formes de possession. Même les réunions communes pour les fêtes annuelles [2] s'accompagnent de manifestations d'ancêtres dans les personnes présentes. Les sacrifices de bœufs qui ont lieu dans ces occasions s'accomplissent encore d'après un rituel très primitif : la bête est frappée avec une vieille lance ébréchée ; l'eau dans laquelle on lave la lance « est bue avec avidité par des gens qui espèrent ainsi s'incorporer quelque chose de l'esprit des ancêtres » ; on asperge la foule avec le reste de cette eau ; à la fin de la cérémonie, les hommes, avec de grands couteaux, se précipitent pour couper un morceau de la victime et l'emporter chez eux [4]. D'ailleurs, autant qu'on en peut juger, il n'y avait pas, anciennement, d'animal servant à l'alimentation, qui ne fût tué en forme rituelle [5], comme il n'y a pas, chez les Arunta d'Australie, de totem qui n'ait son rite particulier.

Comme spécimen des cultes qui se pratiquent chez les populations nègres de l'Afrique, nous pouvons prendre celui qui se pratique chez les Ewe du Togo.

Il semble que ni le culte du totem comme tel, ni le sacrifice totémique n'existent chez les Ewe. Leur religion est un culte de dieux et d'esprits, les premiers ne différant des seconds qu'en ce qu'ils sont moins spécialisés. Parmi les esprits il faut compter, avec ceux des objets naturels, quantité d'objets fabriqués. Généralement une petite hutte dans le lieu sacré abrite l'esprit ou son image. L'oblation des prémices, notamment des ignames, se fait aux dieux et aux esprits locaux, sans autre spécification [6]. Chaque sanctuaire a son prêtre, qui a été recruté par le dieu lui-même ou l'esprit [7] : l'homme a été malade ; il est guéri par la recette propre du dieu qui l'avait ainsi

1. Van Gennep, 247-248 ; cf. *supr.* p. 246.
2. Rusillon, 66.
3. Rusillon, 69.
4. Sur le caractère sacré du bœuf à Madagascar, voir Van Gennep, 238 ss.
5. Cf Van Gennep, 143.
6. Spieth, 60, 71, 78 et *passim* ; cf. *supr.* p. 225.
7. Comme les esprits ont un sexe, le prêtre est dit époux de l'esprit, son mari si l'esprit est femelle, sa femme si l'esprit est mâle ; mais certains esprits mâles veulent être réellement servis par une femme (par exemple Spieth, 122, 127). La signification de ces mariages mystiques ne peut pas être d'une haute spiritualité. Le fait n'est pas moins à retenir, car on retrouve l'analogue dans certaines royautés antiques où les rois se disaient époux de déesses, par exemple, les rois d'Ur et d'Isin, qui se proclamaient époux d'Ishtar. Thureau-Dangin, *Inscriptions*, 286, 290, 292.

frappé ; il devient son prêtre et peut guérir les autres en leur faisant application de la recette [1]. La magie médicale tient une grande place dans ces cultes, et l'on pourrait presque dire qu'elle y domine tout, le mauvais sort étant conjuré de la même façon que les maladies. On peut voir chez les Ewe une confrérie médico-divinatoire, dite de *l'afa* [2], dont chaque membre est un malade, lui-même guéri par l'afa, et qui a été initié à l'afa, jeu de sorts très compliqué, fait des objets les plus disparates où l'on a supposé une vertu, et dont les combinaisons diverses indiquent telle recette à suivre pour guérir une maladie ou écarter tout autre mal. Chaque recette comporte un sacrifice spécial, diversement composé, où figurent parfois des victimes humaines, que remplacent assez facilement des têtes d'argile. Ces préparations sacrificielles sont des recettes magiques qui ne concernent aucun dieu. Différentes idoles, parmi lesquelles le *Se* [3], ou génie propre du prêtre de l'afa, sont placées dans la maison de celui-ci et sont les auxiliaires ou serviteurs de l'afa. Les gens du commun qui recourent à l'afa sont traités par ses recettes, qui sont, pour le principal, des rites d'élimination et de purification. Cette religion comporte assurément beaucoup d'oblations et de sacrifices mangés, mais elle est surtout une magie de protection contre toute mauvaise influence.

Les nombreux peuples de langue bantou, qui sont répandus dans le centre et le sud de l'Afrique, pratiquent surtout un culte d'ancêtres, mais il y a lieu de distinguer entre les tribus plus sédentaires et agricoles de l'ouest et de la région des grands lacs, où un culte d'esprits de la nature s'associe à celui des ancêtres, et les tribus guerrières du sud, où ce dernier culte règne presque exclusivement [4].

Bien que le totémisme existe ou qu'il ait existé chez tous ces peuples, l'influence qu'il a exercée sur le culte a été très inégale, et l'on peut dire que, dans l'ensemble, la religion s'y est plutôt développée indépendamment du totémisme. L'espèce de culte qui est rendu au crocodile chez les Basuto et les Bechuana [5] ne fait pas du crocodile le génie

1. Spieth, 18, 41. Cf. *supr.*, p. 401. La règle n'est pas absolue. On peut voir, Spieth, 76, un cas de sacerdoce héréditaire de père en fils ; p. 99, un cas de prêtre élu ; p. 104, un cas de prêtre expressément désigné par l'esprit, etc.

2. Spieth, 189-225.

3. Description confuse dans Spieth, 32-33, 35-36. Il y a un Se, qui est une sorte de dieu universel, et quantité de petits Se, qui semblent être les doubles préexistants des individus humains, avec un rôle d'anges gardiens et protecteurs. Un particulier peut avoir aussi l'image en terre de son Se. Quant l'individu meurt, l'image du Se est brisée sur sa tombe, le Se allant au ciel, et l'homme sous terre.

4. Hartland, art. *Bantu and S. Africa*, dans Hastings, II, 366.

5. Le sang d'un jeune crocodile, pris vivant et rendu ensuite à l'eau, est une bonne médecine pour rendre fort un chef. Le crocodile mort est remis aux

protecteur de ces peuples et n'empêche pas leur religion, comme celle des autres tribus bantou du centre et du sud-est africain, de concerner les ancêtres. La principale richesse de ces tribus consistant en troupeaux, c'est le parc à bétail, le kraal, qui est comme le sanctuaire du village : c'est là que le chef sacrifie aux ancêtres, qu'il festoie ses hôtes et son peuple, que souvent lui-même est enterré [1]. Il est probable qu'originairement les animaux n'étaient tués qu'en forme de sacrifice; et d'ailleurs, maintenant les sacrifices aux ancêtres servent à un festin du village ou de la tribu [2]. Ce sont d'ordinaire les chefs de village ou de tribu qui président au sacrifice, mais, dans certaines tribus, des magiciens médecins en ont assumé la charge. Chez les Bavenda, par exemple, on compte jusqu'à neuf spécialités de ces féticheurs ; chaque chef de clan ou de famille est assisté de son prêtre, qui doit sacrifier une fois l'an, au commencement de la moisson ; par exception, ce ministère est rempli auprès du roi des Bavenda par une femme, qui est sa sœur aînée ou sa plus proche parente [3].

Le culte d'une tribu de l'ouest africain, celle des Fân ou Fang, au Congo français, mérite une attention particulière, parce que ce n'est pas seulement un culte d'esprits et d'ancêtres, mais un culte des totems ; car les Fang, — chose assez rare, même dans le totémisme africain, — rendent à leur totem, à l'esprit totémique, un culte religieux. Le totem est l'objet d'un culte, parce qu'il est censé protecteur [4] de groupes, clans, familles, confréries, et d'individus : idée qui ne se rencontre guère en certaines tribus d'Australie que pour les esprits initiateurs des magiciens guérisseurs [5], où elle ne s'accompagne encore d'aucun culte. Le rapport totémique est compris comme une alliance par le sang [6], autre idée étrangère au totémisme australien, mais corrélative à la précédente, les deux ensemble rendant compte du culte dont le totem est l'objet. L'esprit totémique est présent dans un fétiche pour la constitution duquel le totem est tué et mangé [7], bien

magiciens, qui sacrifient, en manière d'expiation, une chèvre noire à l'endroit où il a été tué. HARTLAND, 352.

1. HARTLAND, 355.
2. HARTLAND, 356.
3. HARTLAND, 361-362.
4. TRILLES, 68. D'après un mythe, c'est Nzame, le créateur, qui, pour n'avoir plus à s'occuper des hommes, aurait donné comme protecteur à chaque clan « l'esprit de la race », c'est-à-dire le totem (280) ; d'après un autre mythe, c'est le père Eléphant qui préside à la répartition des totems et à l'alliance totémique (210-211).
5. Cf. *supr.*, p. 392.
6. TRILLES, 69, 211, 260, 280.
7. TRILLES, 332-337.

que d'ordinaire on s'abstienne de le manger. L'esprit du totem ne se vengera pas sur ceux qui l'auront ainsi traité, vu qu'il retrouvera en eux sa propre chair [1]. Développement spécial et nullement primitif du totémisme, puisque si le sacrifice du totem avait existé dès l'abord, les clans des Fang n'auraient que des totems comestibles et même que des totems animaux, l'alliance par le sang n'étant pas possible avec les autres totems végétaux, minéraux ou météorologiques. Pour ces totems on recourt à des simulacres [2]. Tout sacrifice du totem est précédé d'un sacrifice au totem en manière d'expiation [3], si toutefois l'immolation de la victime préliminaire, animale ou humaine, n'est pas pour accroître la vertu de la victime totémique. Assez souvent, en effet, dans les sacrifices du totem qui précèdent la guerre ou la chasse, la victime préliminaire, pour le sacrifice du totem, était une victime humaine ; mais ce devait être une personne étrangère à la tribu [4]. D'ordinaire les deux victimes sont mangées, mais certaines parties sont brûlées, dont les débris constituent le fétiche totémique du clan, ou *mvamaion* [5]. Un trait caractéristique des cultes africains est, en effet, le grand développement qu'y a la fabrication, souvent fort compliquée dans ses éléments, de divinités parfois provisoires, esprits protecteurs qui prennent rang dans le culte à côté des esprits de la nature et des esprits ancestraux.

La religion des Baganda était un culte de dieux et de morts, très développé, avec abondance de sacrifices, voire de sacrifices humains. Cette religion était à peu près complètement indépendante du totémisme, qui pourtant s'est maintenu dans l'organisation sociale des Baganda. En dehors de l'interdit alimentaire, qui était absolu, le totem n'était pas objet de considération religieuse [6]. Les dieux étaient

1. C'est l'explication suggérée par le mythe cité plus haut, p. 24, n. 1. Mais le chef fait réellement sacrifice de son totem avant une grande chasse, et l'on mange le totem à cette occasion, pour se garantir de sa colère dans le cas où l'on tuerait quelques animaux de l'espèce. Trilles, 555. Ce trait seul permettrait de fixer le niveau de la religion des Fang et le caractère de leurs sacrifices.

2. Trilles, 337 ss. Les totems auraient été autrement choisis si l'idée de protection était la raison de leur attribution. Une explication artificielle est fournie par le mythe (Trilles, 281), dans la réponse que fait Nzame aux hommes qui se plaignaient d'être moins favorisés que d'autres et de n'avoir pas le tigre pour « père de sang » : « Ne regardez pas à l'enveloppe, chaque chose a sa vertu particulière. »

3. Trilles, 332.

4. Trilles, 551, 554. Cf. *supr.*, p. 402.

5. Trilles, 70, 157-159.

6. Roscoe, 133, 137. Le culte du serpent dont il est parlé plus loin, celui de certains animaux, tels que lions, léopards, crocodiles, honorés comme dieux après leur mort, dans certaines localités (Roscoe, 288), l'espèce de culte rendu

traités de la même façon que les morts considérables, les seuls qui fussent objet de culte. De nombreux fétiches servaient de protecteurs individuels. Le roi en avait, dont plusieurs étaient traités comme des divinités, notamment les six fétiches de la guerre [1], qui accompagnaient en expédition le chef de l'armée : c'étaient six grandes cornes d'antilope, pleines d'ingrédients divers, dont chacune avait son nom propre et son médium, par lequel elle rendait des oracles, tout comme les dieux et les rois défunts. Les principaux sacrifices étaient en rapport avec le culte des dieux et celui des grands morts, spécialement des rois. On cite un sanctuaire dont le dieu était un serpent vivant [2], un python, qui se chargeait de consommer lui-même les offrandes de lait, oiseaux et chèvres, qui lui étaient faites. Ce serpent avait prêtre et médium, comme les dieux et les rois défunts. Les rites de prémices avaient peu de signification chez les Baganda : on faisait des offrandes au grand dieu Mukasa pour attirer sa bénédiction sur les récoltes [3]. Les sacrifices humains étaient fréquents et nombreux dans le culte des dieux, et spécialement du dieu de la guerre, Kibuka [4] : il semble que ce fût pour leur procurer des serviteurs, comme on procurait une suite au roi mort en tuant un certain nombre de ses femmes, de ses officiers, et quantité de gens du commun [5]. Des victimes humaines, ainsi qu'il a déjà été dit [6], figuraient avec les victimes animales dans les sacrifices de purification par élimination, analogues au sacrifice du bouc émissaire. Un assez grand nombre d'hommes étaient tués pour la prolongation des jours du roi, surtout au premier temps de son avènement [7]. Le caractère sacré du roi et l'étiquette très particulière dont sa personne était environnée [8] font songer au Pharaon, au Fils du Ciel, au Mikado. Le culte des sanctuaires était au main des prêtres, ordinairement chefs du clan sur le territoire duquel se trouvait le lieu saint ; chaque dieu avait son médium, choisi par lui, par lequel il faisait connaître ses volontés [9]. Des magiciens ou féticheurs étaient consultés pour la guérison des

à la tête du buffle tué, n'ont pas de rapport avec le totémisme (Roscoe, 289 ; *supr.*, p. 206).

1. Roscoe, 324, 354.
2. Roscoe, 320-322.
3. Roscoe, 298.
4. Roscoe, 305-307, 331-338.
5. Roscoe, 106-107, 112; cf. *supr.*, pp. 143, 168.
6. Roscoe, 342, *supr. cit.*, pp. 84, 337, 393.
7. Roscoe, 109, 197, 200, 210-213; cf. *supr.*, p. 393.
8. Roscoe, 205-208.
9. Roscoe, 273-275. Le médium de Mukasa était une femme (Roscoe, 297).

maladies, et il y avait aussi des sorciers [1]. Les recettes contre les maladies comportaient parfois des sacrifices éliminatoires [2].

Il n'est pas sans intérêt de noter que le culte des tribus Dinka [3], qui habitent dans la région du Nil Blanc, et qui connaissent le totémisme et l'exogamie, est surtout un culte d'ancêtres, associé au culte d'un esprit du ciel qui paraît être surtout un esprit de la pluie, et dont on pourrait se demander même s'il n'est pas un grand ancêtre [4]. C'est à un des sanctuaires de ce dieu, dont le nom, *Dengdit*, signifie « grande pluie », que se célèbrent en chaque tribu la grande cérémonie annuelle pour la pluie, et la fête de moisson qui a lieu après la récolte de doura ; ce dernier sacrifice a lieu aussi sur le tombeau de certains ancêtres. Les victimes ordinaires des sacrifices sont des moutons ou des bœufs, dont on a toujours soin de ne pas briser les os et de les jeter à la rivière. L'esprit du totem est vénéré à la manière d'un ancêtre, à côté de l'ancêtre humain du clan ou de la tribu, ce qui rapproche ce culte de celui des Fang. Le principal rôle religieux appartient aux faiseurs de pluie, qui ont en eux l'esprit d'un grand ancêtre. On a vu précédemment [5] que ces prêtres n'ont pas le droit de vieillir ni d'être malades.

En Amérique, les cultes, même chez les demi-civilisés, n'étaient guère que des magies religieuses plus ou moins développées. Le sacrifice humain qui fut pratiqué dans ces cultes, où il s'accompagnait d'antropophagie rituelle, semble y avoir procédé surtout du cannibalisme vulgaire, même chez les peuples tels que les Aztec, où l'anthropophagie ne se maintenait qu'en forme religieuse. Du reste, pas plus que les cultes africains en général, les religions des anciens peuples de l'Amérique ne semblent procéder du totémisme.

Chez les Zuñi, par exemple, dont la mythologie et le culte sont extraordinairement touffus, la subsistance de la tribu étant assurée principalement par le grain, surtout le maïs, pour la croissance duquel la pluie est indispensable, toute la religion est, on peut le dire, dominée par la préoccupation de la pluie et du grain. La principale fonction religieuse est celle des Ashivanni ou prêtres de la pluie, qui jeûnent et prient pour avoir de l'eau [7]. Chacun des Ashi-

1. Roscoe, 99, 278, 344.
2. Roscoe, 342-343.
3. Seligmann, dans Hastings, IV, 704-713.
4. Voir la légende d'un clan qui précisément a pour totem la pluie, dans Seligmann, 707.
5. *Supr.*, p. 44.
6. Cf. Keane, art. *America*, dans Hastings, I, 379.
7. Stevenson, 163-168.

vanni a un fétiche ou *ettone*, qui consiste essentiellement en eau et grain [1]. Les morts anciens se distinguent assez mal des esprits de la nature ; le rôle principal des esprits est celui de faiseurs de pluie. Les hommes qui ont appartenu de leur vivant à la confrérie de l'Arc deviennent après leur mort faiseurs d'éclairs [2]. Il se fait en mainte occasion grande consommation de plumes de prière (différentes sortes de plumes attachées à des bâtonnets) qui sont supplication, offrande et moyen procuré aux faiseurs de pluie pour l'accomplissement de leur rôle [3]. Tout l'esprit de ce culte est contenu dans la formule que prononce le premier des Ashivanni lorsqu'il installe le chef de la confrérie de l'Arc [4] : « Tu dois avoir bon cœur et pensées pures, afin que les pluies tombent sur notre pays et que nous ayons de la nourriture. » Des confréries existent dont les rites sont en partie secrets, et qui ont pour divinités particulières des dieux animaux, — ceux-ci ne sont point à confondre avec les totems de clan, bien qu'ils puissent originairement s'y rattacher, — qui par leur intermédiaire détruisent les sortilèges, chaque confrérie ayant sa médecine de mystère pour laquelle est constitué un ordre spécial dans la confrérie, et qui intercèdent pour les confrères auprès du père Soleil, de la mère Lune, des dieux de la guerre, fils du Soleil [5]. Ces confréries ont leur part dans le culte commun pour les fêtes de saison. Tous les êtres mythiques ont leurs figurants dans les cérémonies, où les oblations alimentaires ont une place à côté des plumes de prière, mais on ne rencontre pas dans ce culte l'immolation solennelle d'une victime en sacrifice distinct, qui serait offert à une divinité personnelle. Telles chasses au daim ou au lapin, telle prise de tortues s'accompliront dans des conditions religieuses qui en feront de véritables sacrifices, mais le traitement qu'on fait à ces animaux est pour des fins spéciales, ici procurer des masques à la confrérie des chasseurs [6], là pour conjurer la sécheresse [7], non

1. Stevenson, 163. Un des roseaux de l'ettone contient un petit crapaud, considéré sans doute comme animal de pluie.

2. Stevenson, 20-22. Cf. *supr.*, p. 27, n. 4; p. 62, n. 3.

3. Stevenson, 21, 171-172. (Cf. *supr.*, p. 211).

4. Stevenson, 577.

5. Stevenson, 23. Il est à noter que le mythe (Stevenson, 149) présente ces dieux animaux comme étant des magiciens venus du monde souterrain avec les premiers ancêtres des Zùni, et qui furent transformés en bêtes par les deux êtres divins, fils du Soleil, qui amenèrent ces ancêtres sur la terre.

6. Chasse et sacrifice de daims, Stevenson, 439-441. Hubert et Mauss, préf. vii, ont pensé voir dans ce rite de confrérie un sacrifice totémique, d'ailleurs non primitif; mais la cérémonie paraît procéder simplement d'un rite totémique de chasse, qui a pris, comme rite de confrérie, certain caractère de sacrifice.

7. Chasse au lapin ; cf. *supr.*, p. 390. Capture et sacrifice de tortues au solstice d'été, Stevenson, 156 ss., rite de pluie; cf. *supr.*, p. 215.

précisément pour honorer des divinités [1]. Le culte n'est ni purement magique ni détaché de la magie au point d'être un simple hommage rendu à des dieux personnels ; il est comme flottant encore entre un réalisme naïf, tel que celui des rites totémiques chez les Arunta, et un symbolisme où le rite tend de plus en plus à être interprété, d'une part, en mythe commémoratif de l'antiquité, et d'autre part, en recours à des pouvoirs personnels, libres de leur action.

Au Mexique, un culte de dieux était en voie de se superposer aux rites magiques de saison, mais l'évolution n'était pas accomplie encore comme elle l'a été dans les religions de l'antiquité classique. La personnification des forces de la nature ne va pas jusqu'à leur spiritualisation complète. C'est pourquoi on n'éprouve aucune difficulté à figurer dans des victimes humaines les dieux qui pourtant ont des temples où logent leurs statues, et un sacerdoce nombreux pour les servir. L'histoire du maïs se déroulait dans la liturgie, aussi celle du feu solaire. Derrière ces divinités qui ne se lassent pas de mourir et de ressusciter, l'on doit supposer une sorte d'esprit permanent, qui subsiste sous toutes ses incarnations, régénéré et fortifié par l'immolation successive de celles-ci. Le caractère du culte aztec apparaît bien dans les moyens employés par Mohteçuma à l'égard de Cortez et des Espagnols, qu'il prenait pour des dieux : la députation qu'il leur envoie emmène des captifs à immoler, s'il y a opportunité, et elle comprend des nécromants et des devins, qui par leurs exorcismes et leurs sortilèges feront mourir les étrangers ou les contraindront à s'en retourner [2]. Le service et la contrainte marchaient de front. On présentait régulièrement des offrandes alimentaires à des dieux que l'on sacrifiait eux-mêmes le jour de leur fête. L'on faisait des offrandes quotidiennes dans les maisons particulières, et une bouchée de chaque repas était régulièrement jetée au feu ; avant de boire le pulque, on en faisait de même libation au bord du foyer [3]. Les Mexicains se saignaient eux-mêmes, pour motif religieux, aussi facilement que les Arunta dans leurs rites totémiques. C'est en manière d'offrande et pour réconforter les dieux qu'ils se tiraient du sang de la langue et

1. On peut voir quelque souvenir de sacrifice humain pour la pluie dans le mythe concernant les origines de la tribu, STEVENSON, 30 : les deux magiciens, homme et femme, qui apportent les grains aux Zuñi sortant du monde souterrain, ne les donnent qu'après s'être fait livrer deux enfants, un garçon et une fille : « Nous les tuerons pour que les pluies viennent ». De même, p. 61, le mythe raconte que, devant une sorte de déluge, on jeta dans l'eau montante un jeune garçon et une jeune fille, « pour apaiser les eaux irritées ».

2. SAHAGUN, 804.

3. SAHAGUN, 184.

des oreilles, des bras et des jambes [1]. Le sang des victimes humaines était porté devant les images divines, et même on leur en frottait la bouche [2]. Quotidiennement, vers minuit, les prêtres offraient ainsi dans les temples du sang et de l'encens aux divinités ; la même offrande se faisait chaque matin au soleil [3]. C'est vers le soleil qu'on élevait le cœur des victimes humaines après le leur avoir arraché. Et c'était pour faire couler leur sang que l'on arrachait la tête à d'innombrables cailles devant les dieux [4]. Des esclaves étaient tués pour la prolongation des jours du roi [5], comme nous venons de voir qu'on en tuait pour prolonger les jours du roi d'Ouganda. Certainement l'offrande du sang et les sacrifices étaient pour renouveler, fortifier et prolonger la vie des dieux. Si l'on faisait cuire avec du maïs, pour la manger, la chair des victimes humaines [6], probablement se proposait-on d'associer ainsi deux principes vivifiants. Ces deux principes étaient source de vie divine, et l'on mangeait les dieux dans les victimes, leurs images vivantes, aussi bien que dans leurs images de pâte fabriquées à l'occasion de leurs solennités. A cette communion mystique on ne saurait attribuer un caractère hautement religieux et spirituel ; c'était aussi pour accroissement de vie naturelle, pour prolongation d'existence, succès dans les combats. Les jeunes gens qui mangeaient Uitzilopochtli ne communiaient pas à un esprit de sainteté dont le dieu lui-même était dépourvu, mais à la merveilleuse vigueur dont il avait fait preuve en exterminant à sa naissance tous ses ennemis.

Ainsi le culte aztec était encore une grande magie dont se dégageait à peine l'adoration de dieux personnels. On exécutait par eux et sur eux, dans les victimes qui les représentaient, l'œuvre de la nature, leur adressant des prières comme à des personnes, et disposant d'elles ou de leur influence comme d'un instrument. L'idée de tuer le dieu paraissait d'autant plus naturelle qu'on ne le tuait que pour le ressusciter. Les Aztec auraient pu tout aussi bien prendre des animaux pour cette opération, et la tribu des Huichol, actuellement, sacrifie à même fin quantité de cerfs [7]. Mais sans doute avaient-ils plus de facilité pour ce procurer en abondance le bétail humain, et leurs

1. Sahagun, 185.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.* et 193.
4. Surtout devant Uitzilopochtli. Sahagun, 185.
5. Sahagun, 355 ; *supr. cit.*, p. 23, n. 5.
6. Sahagun, 88 ; cf. *supr.*, p. 441.
7. Preuss, art. *Mexicanische Religion,* dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, IV (Tübingen, 1913), 351.

dieux étaient anthropomorphes. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas encore tout à fait le principe d'un échange entre les hommes et les dieux, ceux-ci donnant faveur en récompense d'offrande, et bien moins encore est-ce l'idée d'une relation morale qui domine ce culte, mais c'est surtout celle d'une influence magique à exercer sur le cours de la nature. Les interdits que l'on trouve, ici comme ailleurs, coordonnés à l'accomplissement des principaux rites, continence, abstinence, veille, sont pour accroître la puissance mystique de ceux qui concourent à ces cérémonies, soit comme victimes, soit comme prêtres, soit comme simples participants.

II

L'ancienne religion chinoise était une magie de primitifs élaborée en système de rites et en étiquette minutieuse, qui affectaient le caractère de discipline morale en même temps que de devoir religieux. Les anciens souverains, lisons-nous dans le *Li ki*, « employaient les cérémonies pour diriger les volontés, la musique pour unir les voix, les lois pour établir l'unité d'action, les châtiments pour empêcher les désordres. Les rites, la musique, les châtiments, les lois ont un seul et même but, qui est d'unir les cœurs et d'établir l'ordre [1] ». En réalité, bien que les rites sacrificiels eussent pris pour la plupart le sens apparent d'offrande et d'hommage, la signification magique des cérémonies s'était bien conservée, car le même livre nous dit que, si l'on célébrait dans une saison les cérémonies d'une autre saison, l'on ne manquerait pas d'avoir le temps qui conviendrait aux rites célébrés, et l'on bouleverserait ainsi l'ordre de la nature [2]. Le système de ces rites est une des magies officielles les plus compliquées que l'on rencontre dans l'histoire des religions. Le Fils du ciel et ses officiers y président, l'administration impériale étant en même temps une sorte de hiérarchie religieuse. Accomplissant en personne les principaux rites, le Fils du Ciel gouverne en quelque façon le monde comme il gouverne son empire, par délégation d'en haut. En dehors de ces cérémonies essentielles, sa vie est comme un rite perpétuel, et l'on peut dire en toute rigueur qu'il vit la vie de l'univers, y coordonnant son habitation, son régime, son costume [3]. Les sacrifices concernent les esprits de la nature et les esprits des ancêtres, ce dernier culte

1. *Li ki*, c. XVII, *Io ki*, a. 1, 3.
2. *Li ki*, c. IV, *Iue ling*, a. 1, 24; et même remarque à propos des rites de chaque mois.
3. Voir surtout *Li ki*, c. IV, *Iue ling*, *supr. cit.*; et le résumé, *supr.*, p. 249 ss.

ayant pris un développement considérable et donnant même, dans une certaine mesure, sa couleur à l'autre. Il existait une très grande variété de sacrifices. Beaucoup de ces sacrifices étaient de caractère purement éliminatoire [1]. Pour tous le choix et la qualité des victimes et tous les rites de l'immolation étaient minutieusement réglés par la tradition [2]. Le taoïsme et le bouddhisme, en introduisant dans le culte des ancêtres l'idée d'une heureuse immortalité, n'ont pas empêché ce culte de rester, pour le principal, un service alimentaire. Il était admis dans l'antiquité que des vivants se tuassent ou fussent tués pour accompagner des morts considérables, et même le suicide des veuves n'a cessé d'être honoré et n'est tombé en désuétude que dans les temps modernes [3]. Dans la haute antiquité, des exécutions capitales avaient lieu devant l'autel du dieu du sol, sans doute en manière de sacrifice expiatoire [4], et l'on cite également des cas de rebelles et de prisonniers de guerre immolés au dieu du sol [5].

Au Japon, la personnalité du Mikado avait et elle retient encore le même caractère sacré que celle du Fils du Ciel en Chine. On a vu plus haut, qu'une des principales fêtes de l'année était l'offrande des prémices du riz : c'est à cette fête, célébrée avec une grande solennité dans la première année d'un règne, qu'était rattachée la consécration du Mikado [6]. Tout le régime des offrandes et sacrifices était apparemment pour se concilier la faveur des dieux. Mais l'offrande de miroirs à la déesse Soleil [7] pourrait bien avoir été à l'origine un rite magique pour fortifier l'astre du jour ; de même le sacrifice d'un cheval noir ou d'un chien noir pour la pluie, d'un cheval blanc pour le beau temps [8] n'ont pas dû avoir à l'origine le caractère d'une oblation. On faisait des offrandes aux divinités malfaisantes pour les

1. Cf. *supr.*, p. 341.

2. *Li ki*, c. VIII, *Li k'i*, a. 1, 3 : « Les règles prescrivent de se conformer aux saisons de l'année. d'utiliser les produits du pays, de s'accommoder aux (goûts des) esprits, de suivre les intentions des hommes et la nature des choses. Car chaque saison a ses produits, chaque genre de terrain a ses plantes, chaque officier a son talent, les moindres choses ont leur emploi » (leur propriété ?). D'après COUVREUR, I, 540.

3. V. Cf. *supr.*, p. 147.

4. CHAVANNES, *Le T'ai chan*, 507 (520).

5. CHAVANNES, 507-508. Un ancien récit (*id.*, 473), cas d'un prince qui s'était voué lui-même au sacrifice, mais offrit seulement ses cheveux et ses ongles, montre que, dans la haute antiquité, un homme pouvait être sacrifié au dieu du sol pour conjuration de sécheresse persistante.

6. ASTON, 268 276. Cf. *supr.*, p. 224.

7. ASTON, 218, 291.

8. ASTON, 287. Cf. *supr.*, p. 215.

apaiser [1]. L'ancienne religion japonaise a connu les sacrifices humains pour fondation de pont ou de château, et aux dieux de rivière [2]. On faisait « suivre dans la mort » les défunts considérables par un certain nombre d'individus enterrés vivants [3], et la coutume de suicide volontaire à cette occasion n'a pas encore disparu. Le *Shinto*, la « voie des dieux », était, d'ailleurs, un culte d'esprits de la nature, au premier rang desquels était la déesse Soleil, et le culte des ancêtres n'y avait pas pris d'abord les proportions qu'on lui voit en Chine.

Le rôle du Pharaon égyptien ressemble beaucoup à celui du Fils du Ciel et du Mikado. Mais l'esprit de la religion égyptienne est sensiblement différent de celui des religions de la Chine et du Japon. La personnalité des divinités y est plus accentuée, et ces divinités y ont été de bonne heure représentées par des images que l'on a traitées comme des personnes vivantes. Le Pharaon lui-même est fils de dieu, consacré dieu [4], dieu vivant ; il préside aux cultes de tous les dieux et de tous les morts, assurant la bonne administration de l'univers en nourrissant les dieux qui le conduisent. A cette sorte de concentration de la religion dans la personne du roi correspond l'unification du rituel, que l'on peut dire commun aux morts et aux dieux. Le rituel commun du service des dieux et des défunts paraît avoir été conçu d'abord pour ranimer par la vertu du sacrifice les débris du roi défunt ; appliqué à Osiris, il a fait de ce dieu mourant, — originairement sans doute un dieu de la végétation, — un dieu ressuscité ; appliqué à tous les dieux, il les ressuscitait chaque jour pour l'accomplissement de leurs fonctions cosmiques et la protection de leurs fidèles ; appliqué à tous les morts, il les mettait dans la voie de l'immortalité [5]. Chef de ce service funèbre, qui est un ministère de résurrection générale et perpétuelle, le Pharaon, le roi-dieu, joue le rôle d'un médiateur suprême entre le monde divin et le monde humain.

Si l'on fait abstraction du symbolisme de mort et de résurrection, les temples de la vieille Égypte nous montrent les dieux servis comme des rois, mangeant et buvant des choses exquises, après avoir été lavés, pommadés, costumés par leurs prêtres [6]. A ce régime sont soumis les dieux, les morts et, dans une certaine mesure, le Pharaon lui-même, représenté par ses images comme les dieux et les morts.

1. Aston, 309, 314 ss.
2. Aston, 56, 152-153. Cf. *supr.*, p. 368.
3. Aston, 56. Cf. *supr.*, p. 148.
4. Cf. *supr.*, p. 394.
5. Cf. Moret, *Rituel*, 219-227.
6. Voir le résumé du service ordinaire dans Moret, 212-215 ; et *supr.*, p. 431.

Le point culminant du service est le repas du dieu. Le sacrifice fournit les viandes qui paraissent avec d'autres oblations sur la table divine. « Ce sont des offrandes », dit le prêtre, « ce qu'il y a dans mes deux bras, et l'on ne me dit point : Recule [1] ». Les fêtes principales des dieux devaient retenir certains sacrifices caractéristiques, qui étaient autre chose que l'œuvre de boucherie préliminaire au repas divin. La religion populaire, si l'on en croit Hérodote, connaissait des sacrifices mangés [2], dont le rituel officiel des grands temples garde à peine quelques traces. Enfin les anciens temps connurent des sacrifices humains, sacrifice de prisonniers de guerre qu'on égorgeait dans le culte des dieux [3], et qu'on étranglait, puis brûlait dans le culte des morts [4].

Le service des temples sumériens, babyloniens et assyriens, ressemblait beaucoup à celui des temples égyptiens. Les temples aussi étaient des palais où trônaient en nombre les statues divines, familles surnaturelles constituées sur le type des familles humaines, ou plutôt des cours royales [5], et autour desquelles quantité de prêtres remplissaient les fonctions de ministres et de serviteurs. Sans doute appartenait-il aux prêtres de consommer discrètement les abondantes victuailles tous les jours offertes devant les simulacres des divinités. Pas plus qu'en Égypte, l'holocauste n'était une forme ordinaire de sacrifice aux dieux ; et tout comme en Égypte, le rituel officiel des temples n'accuse guère trace de sacrifices mangés [6], tels qu'il s'en pratiquait en Israël et chez bien d'autres peuples. Mais le rituel des temples n'a pas été unifié sur un seul type, comme il est arrivé en Égypte ; le culte des morts ne s'est pas considérablement développé. La personne royale, bien que parfois divinisée dans les anciens temps [7], n'a pas retenu un caractère aussi intensivement religieux qu'en Égypte. Les rois de Babylone seront vicaires de Bel-Marduk, et

1. Moret, 96.
2. Cf. *supr.*, p. 431.
3. Moret, *Sacrifice*, 96. Cf. *supr.*, p. 437.
4. Moret, *ibid.* Cf. *supr.*, p. 175.
5. Voir, par exemple, le personnel divin du temple construit en l'honneur du dieu Nin Girsu, par Gudéa. Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Accad*, 134-198.
6. On trouve signalé comme péché l'acte d'avoir mangé la viande du sacrifice (Zimmern, *Rit.*, 14), peut-être parce que les gens du commun n'y avaient ordinairement point de part.
7. Voir Thureau-Dangin, *Rim-Sin et la fin de la dynastie de Larsa*, dans *Journal asiatique*, sept.-octobre 1909, pp. 334-342. Noter que, dans les anciens temps au moins, ces statues de princes vivants, installées dans les temples, reçoivent des offrandes. Cf. Thureau-Dangin, *Inscriptions*, 212, et dans *Recueil de travaux* (Maspero), XIX, 186.

ceux de Ninive le seront d'Ashur ; ils prendront même la qualité de prêtres ; mais on ne voit pas qu'ils aient prétendu, comme le Pharaon, à une façon de sacerdoce universel ; les prêtres des temples n'étaient pas simplement leurs représentants ou leurs délégués, comme les prêtres d'Égypte l'étaient de Pharaon. A Babylone comme ailleurs on se flattait de « réjouir le cœur » des dieux par la présentation des offrandes [1]. Lorsque le héros du déluge, Ut-napishsim, offre un sacrifice, les dieux sentent la bonne odeur et se précipitent « comme des mouches » autour du sacrificateur [2]. Le poème de la création représente les dieux s'enivrant avant de fixer les sorts et d'abandonner leur pouvoir à Marduk [3]. Il semble que les Assyriens aient quelquefois sacrifié des prisonniers de guerre [4]. Les textes juridiques mentionnent le sacrifice de premier-né en punition d'un délit [5]. Quand même de telles prescriptions n'auraient plus été que comminatoires et lettre morte dans les temps historiques, elles témoignent du moins que le sacrifice humain fut originairement pratique conforme à l'esprit du peuple et de sa religion.

A côté du service ordinaire qui était richement doté par les princes pour mériter la protection des dieux sur leur empire, existait la magie officielle la plus touffue qu'il soit possible d'imaginer : magie divinatoire [6], qui savait discerner dans les plus menues particularités d'un foie de mouton la prévision de tous les événements, les plus insignifiants comme les plus considérables, et qui était tout aussi capable de lire dans les astres ce qu'elle pensait voir dans le foie du

1. Il y a exagération dans l'opinion de Jastrow, *Aspects of religious belief and practice in Babylonia and Assyria*, 148, qui regarde le sacrifice babylonien comme ayant été principalement et même originairement divinatoire. L'abondance des textes relatifs à la divination peut suggérer cette idée à l'assyriologue, mais le langage des inscriptions royales donne une autre impression, le service des dieux y paraissant au premier plan. — Un trait caractéristique de la religion babylonienne est peut-être à relever dans le texte, cité par Zimmern (*Keilinschr.* 595; d'après Craig, *Religious Texts*, II, 19), où la déesse Ishtar fait cette déclaration au sujet des sacrifices : « Je ne veux point manger les bœufs gras ni les gros moutons. Qu'on me donne le charme des femmes et la beauté des hommes. » La prostitution sacrée (probablement aussi la castration des prêtres de la déesse), instituée en rite de fécondation universelle (cf. *supr.*, p. 246), s'est transformée, et l'on peut dire aussi multipliée, en hommage à la déesse de la fécondité. Aberration plus fâcheuse en ses conséquences que la transformation des sacrifices sanglants en repas divins.

2. Voir *Mythes babyloniens* (Paris, 1901), 157.

3. *Mythes babyloniens*, 24; Dhorme, *Religion assyro-babylonienne*, 269.

4. Voir *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, IV (1913), 280.

5. Zimmern, 434, 599. Sur les sacrifices humains à l'intention des morts, voir *supr.*, p. 149.

6. Cf. *supr.*, p. 269.

mouton ; magie médico-religieuse [1], qui prétendait guérir toutes les maladies, parce que toutes étaient censées avoir leur origine dans une influence occulte, interdit violé, esprit malfaisant, mauvais sort jeté, et qu'elles étaient supposées aussi pouvoir céder à la puissance des incantations qui dissipaient la funeste influence afin de remettre l'homme aux mains bienveillantes de son dieu.

Il ne paraît aucunement douteux que le fonds primitif des religions égyptienne et suméro-babylonienne a été constitué par des rites de saison qui sont restés les grandes fêtes des temps hystoriques. Ces fêtes étaient de véritables drames rituels, et même en Égypte elles donnaient lieu à des combats qui n'étaient point de pure comédie [2]. Mais le rituel de ces fêtes est insuffisamment connu, et ce qu'on en sait est d'interprétation peu sûre. La grande fête de Babylone était la fête de la nouvelle année, au printemps, donc une fête du renouveau [3], et le poème de la création, où Marduk est investi du pouvoir créateur par les dieux, triomphe de Tiamat, le monstre du chaos, organise le monde et crée les êtres vivants, pourrait être le mythe de la fête [4]. Même le trait mythique d'après lequel la vie aurait été donnée aux créatures par le sang du dieu décapité [5], pourrait être en rapport avec un sacrifice, peut-être, à l'origine, un sacrifice humain.

Un culte de la nature, en rapport avec le mouvement de la végétation, le cours des saisons, la révolution mensuelle de la lune, l'action quotidienne du soleil, est à la base de la religion védique, dont les rites apparaissent comme destinés originairement à soutenir et à gouverner des forces naturelles à peine personnifiées. De très bonne heure ce culte s'est compliqué à l'infini par le travail d'un sacerdoce qui a mis sa science dans les rites et qui l'a indéfiniment développée [6]. Trait caractéristique, la vertu magique du sacrifice s'est affirmée ici et accentuée à tel point qu'elle s'est imposée à la croyance en se subordonnant les dieux mêmes. Nulle part ailleurs le sacrifice ne s'est élevé théoriquement à pareille hauteur. Le sacrifice est tout : de lui sont sortis et le monde et les dieux, et c'est par lui qu'ils subsistent. Sans doute il est offrande aux dieux et aux esprits,

1. Cf. *supr.*, p. 323.
2. Breasted, I, 297-300; Hérodote, II, 40, 63; cf. *Mystères*, 131.
3. Zimmern, *Keilinschriften*, 371, 514.
4. Zimmern, art. *Babylonians and Assyrians*, dans Hastings, II, 314.
5. Zimmern, *Keilinschriften*, 497, 586.
6. Le fait de ce développement n'est pas contestable, mais on aurait tort d'en inférer, avec Oldenberg, *Religion du Véda*, 265, que l'idée de l'offrande serait plus ancienne que celle du rite efficace par lui-même, et devrait être considérée comme « le fondement normal et caractéristique du culte durant de longues périodes de l'histoire humaine ». Cf. Barth, *Œuvres*, I, 42-45.

mais il est et il reste le moyen de gouverner les dieux mêmes et de les conduire. Le sacrifice est la grande puissance, et l'on pourrait dire qu'il est l'être absolu. Il est devenu tel au terme d'une longue évolution dont l'histoire est mal connue. Comme elle nous apparaît, la religion védique est bien le culte d'un peuple, de plusieurs peuples ou tribus, mais ce n'est plus un culte national ni un ensemble de cultes nationaux. Cette religion est devenue en quelque sorte la propriété de ses prêtres, les brahmanes [1], tenue par eux à la disposition d'un chacun, prince ou particulier, qui désire faire accomplir les rites dans son intérêt personnel. Une pareille organisation n'a pu résulter que des conditions sociales et politiques dans lesquelles la religion a grandi. Celle de la religion des Médo-Perses, avec son corps de mages, lui ressemblait ; mais, bien que distinct aussi de pouvoir politique, le sacerdoce magique paraît y avoir été plus subordonné, probablement à cause de la centralisation nationale.

La religion des brahmanes ne comportait ni temples ni images, ni lieu fixe de culte pour les sacrifices qui ne s'accomplissaient point à la maison. L'on pourrait presque dire que le feu, qui comptait parmi les objets du culte, en était aussi le lieu principal. Tout chef de famille entretient un feu qui est le lieu de ses oblations. Les princes et les grands entretiennent trois feux autour desquels se déroulent avec solennité les rites accomplis par les brahmanes. La plupart des oblations et sacrifices sont communs aux deux rituels, mais avec des différences sensibles dans l'apparat et le développement cultuel. Les grands rites du soma, matière de sacrifice sacerdotal, ne peuvent être célébrés que par les brahmanes et n'appartiennent qu'au rituel des trois feux. Une place de sacrifice, dite védi, est préparée pour les principaux actes du culte, offrandes de nouvelle et pleine lune, sacrifices de saison, sacrifices d'animaux, sacrifices du soma. L'offrande y est déposée sur une jonchée d'herbes [2] avant d'être portée au feu. Aucune occasion de la vie humaine qui n'ait son rite et son offrande, sans compter ceux que ramène le cours normal du temps. A travers la variété des rites et sous les apparences de la nourriture offerte en vue de la faveur à obtenir, se remarque une tendance à unifier toutes les forces de la nature et à les diriger toutes ensembles par les mêmes rites efficaces. L'eau, le lait, le beurre, le soma, les victimes des sacrifices sanglants sont vie et lumière, ils sont le feu ; ils sont tout et ils produisent tout. La liturgie du soma [3] présente la synthèse de ce

1. Oldenberg, 315-339.

2. Cf. *supr.*, p. 442-446, et la description du sacrifice chez les Perses d'après Hérodote, *supr.*, p. 432.

3. Caland et Henry, *supr. cit.*, p. 40, n. 1 ; cf. *supr.*, p. 405.

rituel fantastique, où avec du beurre, du lait, des bouillies, des gâteaux, des victimes animales, boucs pour l'ordinaire, quelquefois un taureau ou un cheval, ou, anciennement, un homme[1], on rajeunit le soleil et l'année, on organise le régime des pluies, on féconde la nature, les plantes, les animaux, les humains, on consacre et régénère la royauté, et l'on prétend finalement, — car pendant longtemps on n'y pensa point, — conduire les sacrifiants généreux au ciel où règnent les dieux[2], clients plutôt que maîtres du sacrifice et du sacrifiant.

Religion coûteuse et dont le caractère mécanique ne soutenait guère la piété de ses adeptes, le brahmanisme, plus ou moins perdu lui-même dans ses spéculations, eut beau devenir une économie de salut en promettant la vie éternelle par la vertu du sacrifice. Dans son propre sein se produisirent des réformes qui donnèrent plus de satisfaction à l'élite par une méthode précise de rédemption, ou bien des poussées de religion populaire qui mirent le salut à la portée des masses crédules. Les réformes intéressent aussi l'histoire du sacrifice, parce qu'elles sont un effort pour s'en passer, pour déplacer le centre de la religion. Avant tous les autres, les brahmanes avaient spéculé sur la vertu du sacrifice, mais ils ne furent pas seuls à poser le problème de la nature des choses et de la destinée humaine. Quelle est la signification du mouvement perpétuel qui paraît être la loi de ce monde ? La paix suprême ne serait-elle pas le privilège d'un absolu qui ne change pas ? Du tourbillon où il semble que les êtres de ce monde visible soient incessamment ballottés n'y aurait-il pas moyen de sortir ? Et la naissance, ou plutôt la renaissance indéfinie des êtres ne serait-elle pas le grand mal dont il importerait de se délivrer en se fixant dans l'immuable ? Parmi des penseurs qui avaient ruminé ces idées profondes jusqu'à en être dégoûtés, naquirent des religions ascétiques, des économies de salut tout à fait singulières, des méthodes pour échapper au prétendu mal de la renaissance perpétuelle. Se retirer de la vie commune, se concentrer en soi-même, réaliser en soi par l'effort intérieur la paix de l'immuable, soit en forme de béatitude positive, comme dans le jaïnisme[3], soit dans la forme plutôt négative du nirvana bouddhique[4] : tel fut le programme.

1. Sacrifice humain quand on construisait un autel de briques pour le feu, *supr.*, p. 367 ; sacrifice de la veuve aux funérailles du mari, *supr.*, p. 150 ; trace de sacrifice humain dans le rituel de la consécration royale, *supr.*, p. 396. Sur la réalité des sacrifices humains dans l'antiquité védique, cf. Barth, I, 62-64.

2. Cf. *supr.*, p. 407.

3. Voir Barth, I, 128-129.

4. Voir Oldenberg, *Le Bouddha* (trad. Foucher, Paris, 1903), 267 ss. ; Barth, 107-108.

Sans nous arrêter à considérer si ce grand saut dans l'infini ne serait pas un saut dans le vide, bornons-nous à constater que cet effort surhumain ou antihumain, qui aboutit à supprimer ou du moins à comprimer la vie présente au bénéfice d'une fin absolue dont la réalité n'est qu'hypothétique, à moins qu'elle ne soit contestable, cette contention inouïe pour placer au fond de l'homme lui-même le principe de son avenir éternel, en faisant abstraction des dieux et du service des dieux par le sacrifice, n'a pas été couronnée de succès. Le bouddhisme n'a point subsisté dans son pays d'origine ni gardé ailleurs sa pureté première. S'il a paru se maintenir en dehors de l'Inde, ç'a été en se transformant à peu près en économie de salut pour l'immortalité bienheureuse et en s'adaptant aux religions parmi lesquelles il est établi. Il continue de se livrer à son ascèse et, pour son propre compte, il ignore le sacrifice, mais il le tolère à l'occasion chez ceux mêmes auxquels il prête ses services. Le bouddhisme chinois s'est arrangé du culte des ancêtres et même il y participe à sa façon [1]. Le bouddhisme thibétain est comme une magie de salut [2]. L'influence du bouddhisme a fait disparaître du shinto japonais les sacrifices sanglants ; du reste, le bouddhisme s'était accommodé à l'ancienne religion en se l'assimilant et en la dominant même, jusqu'à ce que la révolution de 1860 l'en ait séparé ; il reste surtout en crédit pour le culte des morts [3].

Le bouddhisme en lui-même n'était pas, ne pouvait pas être une religion populaire. C'est ce que sont les religions qui ont pullulé dans l'Inde, sectes issues du brahmanisme et des anciens cultes du pays, qui sont désignées en bloc par les historiens des religions sous le nom d'hindouisme [4]. Ce sont cultes de dieux personnels, donneurs d'immortalité. Ce sont des cultes mystiques, qui ne sont pas exempts d'analogies avec les mystères du paganisme gréco-romain et même avec le christianisme. Le salut y est promis à la foi. Soit qu'elles se rattachent au culte de Çiva et pratiquent des rites sanglants, soit qu'elles se rattachent au culte de Vishnou dans ses multiples avatars et ne connaissent que des oblations non sanglantes, ces religions pratiquent le sacrifice et elles ont des rites de communion sacrée. Elles ont dû répondre et elles répondent au même besoin que les cultes de mystères dans le monde méditerranéen des premiers siècles de notre ère. Ces sectes ont repris le caractère de sociétés religieuses, qu'avait

1. De Groot, dans *Die orientalische Religionen*, I, III, I (Berlin, 1906), 184-192.
2. Grünwedel, *ibid.*, 136-161.
3. Haas, *ibid.*, 221-254.
4. Voir Barth, I, 140-252.

perdu le brahmanisme ; mais ce ne sont pas des religions nationales, ce sont plutôt de petites églises, autre trait qui les rapproche des mystères. Elles ont des temples, des images, et un culte où se réunissent leurs adeptes.

De très près apparentée avec la religion védique était l'ancienne religion des Perses. D'après Hérodote [1], les Perses quand ils sacrifiaient à leur dieu suprême, au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau, aux vents, à Anahita, conduisaient la victime en lieu pur, car ils n'avaient point d'autels ; ils priaient pour la prospérité des Perses et du roi, le sacrifiant n'ayant pas le droit de demander les faveurs célestes pour lui seul ; les chairs de la victime, une fois bouillies, étaient déposées en menus morceaux sur une couche d'herbe très fines, pour le repas des dieux, comme dans le sacrifice védique ; un mage « chantait la théogonie, qui était réputée chez eux le charme le plus efficace », sans doute un hymne analogue aux *gathas* de l'Avesta, ou bien une longue litanie comme en contient aussi la liturgie avestique ; ayant attendu quelque temps, le sacrifiant emportait les chairs et en usait selon son gré. Telle était la forme ordinaire du sacrifice aux dieux du bien. Mais on sait, par le même Hérodote, que les Perses pratiquaient volontiers des sacrifices humains, spécialement en l'honneur du dieu des enfers, c'est-à-dire d'Ahriman, sans doute pour l'empêcher de nuire [2]. Il est très vraisemblable, bien qu'Hérodote n'en dise rien, que le sacrifice sacerdotal du *haoma* existait dès lors associé au culte du feu [3].

1. Hérodote, I, 132. Bien qu'Hérodote n'en parle pas, il semble que les mages brûlassent en l'honneur des dieux l'épiploon (Catulle, lxxxix, *ap.* Darmesteter, II, 254), comme les brahmanes (offrande de la vapa). *Vendidâd*, xviii, 70 (Darmesteter, *loc. cit.*) mentionne un sacrifice animal où quelque chose des entrailles doit être porté au feu (*asmanica*; cf. Wolff, 448). Cf. *supr.*, pp 52, 432.

2. Hérodote, VII, 114. Amestris, en action de grâce pour sa longévité, aurait fait enterrer vifs quatorze jeunes gens en l'honneur du dieu des enfers. Le sacrifice, mentionné au même endroit, des neuf couples enterrés vivants près des ponts construits sur le Strymon, au lieu dit les Neuf voies, pourrait n'avoir pas concerné Ahriman, mais s'interpréter comme un sacrifice de fondation. Autres cas de sacrifices humains : VII, 39-40, pour lustration de l'armée ; VII, 180, pour prise de possession d'un vaisseau ennemi; cf. *supr.*, p. 334, 366.

3. Darmesteter, III, lxviii, Henry, 171. Le haoma est mentionné par Plutarque, *De Is.*, 46, dans la description d'un rite certainement ancien, rite de lustration, où le suc de la plante sacrée était mêlé au sang d'un loup égorgé pour la circonstance; cf. *supr.*, p. 340, n. 2. Le rite concernait Ahriman, et un tel emploi du haoma serait, au point de vue de l'Avesta, le comble de l'abomination. Le passage de Plutarque suppose l'existence de tout un rituel et de sacrifices ahrimaniens : pour Ormazd, Zoroastre aurait institué des sacrifices de demande et d'actions de grâces, pour Ahriman, des sacrifices expiatoires et lugubres, ἐδίδαξε δὲ τῷ

Dans l'Avesta cette religion apparaît comme une véritable économie de salut, avec une théorie de la rédemption qui enveloppe la nature entière dans la lutte de la lumière et du bien contre les ténèbres et le mal, et avec un système de discipline morale et de pratiques rituelles qui assigne à chaque fidèle mazdéen son rôle dans le grand combat d'Ormazd contre Ahriman, lui garantissant en même temps une place dans le royaume de la lumière et dans le triomphe d'Ormazd à la fin des temps. A la base de cette économie singulière est le sacrifice sacerdotal dont il vient d'être parlé, préparation et consommation du breuvage sacré, le haoma, identique au soma de l'Inde [1]. Mais le sacrifice du haoma, annexé au service ordinaire du culte autour du feu sacré, reste la pratique ordinaire et fondamentale de la religion, au lieu d'être une cérémonie extraordinaire et coûteuse, comme l'est devenu le sacrifice brahmanique du soma.

Le caractère complexe, mi-naturiste, mi-moral, du culte avestique, apparaît dans les destinataires du sacrifice, parmi lesquels on peut dire que tout a trouvé place, excepté Ahriman et sa bande : abstractions et personnifications mythiques, feux céleste et terrestre, les astres, les éléments, la loi et les abstractions morales, le sacrifice lui-même et tout ce qui y entre, rites, formules, matière, surtout le saint haoma, qui est le dieu Haoma, les fêtes, les années, les mois, les divisions du jour, les fravashi, génies perpétuels ou doubles des hommes et des dieux, et pratiquement, quand il s'agit des morts, esprits d'ancêtres [2], avec Ormazd, les Amesha-spenta et les dieux. En somme, le sacrifice concerne Ormazd et toute la bonne création dans le monde visible et dans le monde invisible. Le sacrifice est pour aider à la lutte et préparer le triomphe d'Ormazd ; cette lutte et cette victoire ont un double aspect, comme le sacrifice lui-même ; il s'agit de lumière et d'ordre dans le monde autant que de sainteté et d'immortalité pour les hommes. Ormazd lui-même est censé avoir sacrifié à Vayu [3], dieu de l'atmosphère, pour obtenir force contre Ahriman, et à la déesse Anahita [4], pour amener Zarathushtra à « penser, parler et agir selon la religion ». Le sacrifice procure à tous

μὲν εὐκταῖα θύειν καὶ χαριστήρια. τῷ δ'ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά. Ormazd avait ses victimes propres, et Ahriman les siennes, parmi lesquelles nous voyons le loup. Le témoignage de Plutarque s'accorde avec celui d'Hérodote. Du reste, le culte et les sacrifices d'Ahriman se sont perpétués dans les mystères de Mithra; cf. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, 172.

1. Cf. *supr.*, pp. 49, 71.
2. HENRY, 53. Cf. *supr.*, p. 180.
3. *Yasht*, 15; WOLFF, 268.
4. *Yasht*, 5 ; DARMESTETER, II, 370-371.

les dieux la vigueur dont ils ont besoin pour accomplir leurs fonctions cosmiques ; les fravashi non plus ne donneraient pas d'eau et n'assisteraient pas leurs clients dans le combat, si on ne leur faisait pas d'offrandes [1] ; et ce ne serait pas seulement faute de bienveillance, ce serait par impuissance. Le sacrifice du haoma, comme celui du soma, est, à certains égards, un rite de pluie et tend à gouverner le régime des eaux. Il semble que la liturgie du Yasna soit un ensemble de rites naturistes et magiques qui ont gardé une bonne partie de leur signification primitive, tout en étant coordonnés a un but où domine le point de vue moral : aide au fidèle dans la pratique du bien en cette vie, et récompense du juste par l'immortalité [2].

III

En tant que devins et médecins, les druides [3] se rattachent aux sacerdoces magiques. Cependant la religion gauloise était un culte de dieux, d'esprits et d'objets naturels. Le sacrifice humain paraît y avoir été très fréquent [4]. Après une victoire le sacrifice des prisonniers est pour remercier les dieux de l'appui qu'ils ont accordé [5], et

1. *Yasht*, 13 ; Wolff, 237.
2. Cf. *supr.*, pp. 255, 257.
3. Le témoignage de Pline, *N. H.*, XXX, 3-4 (*supr. cit.*, p. 32, n. 6) est important pour l'histoire des religions anciennes, et non seulement pour celle de la Gaule : « Exstant certe et apud Italas gentes vestigia ejus (magiæ) in duodecim tabulis nostris... DCLVII demum anno urbis, Cn. Cornelio Lentulo, P. Licinio Crasso coss. (97 avant J.-C.), senatus-consulto factum est ne homo immolaretur ; palamque fuit in tempus illud sacri prodigiosi celebratio. Gallias utique possedit (magia, — mais on peut voir que, dans la pensée de Pline, magie et sacrifice humain sont connexes, et certes il ne fait pas, il a raison de ne pas faire exception pour les mages de Perse), et quidem ad nostram memoriam. Namque Tiberii Caesaris principatus sustulit Druidas eorum, et hoc genus vatum medicorumque. Sed quid ego haec commemorem in arte Oceanum quoque transgressa et ad naturæ inane pervecta ? Britannia hodicque eam attonite celebrat tantis ceremoniis ut dedisse Persis videri possit (ce propos oratoire ne laisse pas d'accentuer la ressemblance que Pline trouvait entre les pratiques des mages et celles des druides gaulois et bretons). Adeo ista toto mundo consensere, quanquam discordi et sibi ignoto. Nec satis aestimari potest, quantum Romanis debeatur, qui sustulere monstra, in quibus hominem occidere religiosissimum erat, mandi vero etiam saluberrimum. » — Comparer ce que disent Diodore, V, 31, 4, et Strabon, IV, 198, que, chez les Gaulois, il n'y a pas de sacrifice « sans druide », à ce que dit Hérodote, *supr. cit.*, p. 494, n. 1, que, chez les Perses, il n'y a pas de sacrifice « sans mage ».
4. Cf. Cicéron, *Pro Fonteio*, x, 21 ; César, *Bell. gall.*, VI, 16 ; Lucain, I, 444-445 ; Tacite, *Ann.* XIV, 30 ; Pline, *supr. cit.*, n. 1 ; Suétone, *Claud.* xxv, 1.
5. Cf. Jullian, 52, 82. On ne doit pas oublier pourtant que l'ennemi peut être

en manière de compensation pour la vie qu'ils ont laissée à leurs fidèles. On dit que les victimes de Teutatès mouraient asphyxiées dans l'eau ; celles d'Ésus, pendues à des arbres ; celles de Taranis, dans le feu [1]. Ces différences dans le mode d'immolation étaient probablement en rapport et avec le caractère des dieux et avec l'intention des sacrifices. En cas de maladie, un homme considérable n'hésitait pas à racheter sa vie par le sacrifice d'un autre homme [2]. On a vu plus haut le parti que les Celtes tiraient des victimes humaines pour la divination [3]. La tête de l'ennemi vaincu était coupée et gardée par le vainqueur, sans doute pour s'asservir l'esprit du mort [4]. Les crânes de chefs ennemis, incrustés d'or, servaient de coupes à libations [5]. Et l'on sait qu'un grand sacrifice humain se célébrait tous les quatre ans, où étaient brûlées dans un mannequin d'osier plusieurs victimes [6]. Culte de demi-civilisés dont la cruauté est trop bien attestée, trop semblable aussi à ce qui se rencontre ailleurs, pour qu'il ne soit pas superflu de la vouloir pallier au moyen d'ingénieuses conjectures [7].

César [8] dit que les Germains, à la différence des Gaulois, n'ont pas de druides ; Tacite [9] cependant leur attribue des prêtres. Le même

« voué » implicitement, ou explicitement, avant le combat, comme il a été dit, *supr.*, p. 112, n. 2; cf. p. 329.

1. Scolies de Lucain, *ap.* Jullian, 56. Pausanias, X, 22, 3, représente les Galates, après le sac de Callium en Étolie, buvant le sang et mangeant la chair des plus beaux enfants mâles parmi ceux qu'ils avaient tués. Jullian, 52, n. 2, conjecture avec vraisemblance qu'il s'agit d'un sacrifice (ce qui justifierait par rapport aux anciens Gaulois le « mandi saluberrimum » de Pline, *supr. cit.*, p. 496, n. 3); cf. *supr.*, p. 111.

2. César, VI, 16. Originairement ce pouvait être un simple rite élimina toire par substitution ; cf. *supr.*, pp. 113, 317, 349.

3. *Supr.*, p. 277.

4. Cf. *supr.*, p. 111, et Jullian, 82-83.

5. Cf. Jullian, 83. Pour ces emplois des têtes on peut comparer ce que dit Hérodote, IV, 64-65 et 103, touchant les coutumes des Scythes (cf. *supr.*, p. 111, n. 6).

6. Cf. *supr.*, p. 349.

7. Cf. *supr.*, p. 110, n. 1.

8. *Bell. gall.*, VI, 21. Germani multum ab hac consuetudine (de la coutume gauloise) differunt. Nam neque Druides habent (c'est-à-dire pas de corporation sacerdotale qui ressemble à celle des Druides, mais cela ne signifie point que les Germains n'auraient aucune sorte de prêtres), qui rebus divinis praesint, neque sacrificiis student », c'est-à-dire qu'ils n'ont pas le même goût des sacrifices et qu'ils n'y recourent pas aussi souvent que les Gaulois, peuple très dévot, d'après le même César, VI, 16. Sur les anciens cultes germaniques, voir Fischer, art. *Germanische Religion* dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, II, 1328.

9. *Germ.*, 7. On peut noter, touchant le caractère religieux du châtiment (*supr.*, p. 349), ce qui est dit du rôle de ces prêtres en temps de guerre :

auteur parle des sacrifices humains qui se célébraient chez eux en des occasions solennelles [1], et des sacrifices animaux qui étaient d'usage commun [2]. Les peuples germaniques ont pratiqué le sacrifice humain jusqu'à leur conversion au christianisme, et dans une assez large mesure, spécialement mais non exclusivement, à l'occasion des guerres [3]. Le sacrifice humain qui se célébrait tous les ans à Upsala vers l'équinoxe du printemps [4] devait être pour le bien des récoltes ; et les peuples maritimes sacrifiaient des hommes aux divinités de l'océan [5]. Les sacrifices d'animaux, chevaux, bœufs, porcs, donnaient lieu à des festins sacrés. On faisait bouillir la chair, dont une partie seulement était donnée aux dieux. L'emploi cultuel d'une boisson enivrante, censée boisson des dieux, remonte aux plus anciens temps [6].

L'ancienne religion des Slaves semble avoir eu le même caractère que celles des Celtes et des Germains. Eux aussi pratiquèrent le sacrifice humain jusqu'à leur conversion au christianisme [7]. On

« Ceterum neque animadvertere, neque vincire, ne verberare quidem, nisi sacerdotibus permissum ; non quasi in pœnam, nec ducis jussu, sed velut deo imperante quem adesse bellantibus credunt. »

1. *Germ.* 9 « Deorum maxime Mercurium (Wuotan) colunt cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. » Le nombre de ces victimes pouvait être considérable, si l'on en juge par *Ann* XIII, 57 : «Sed bellum Hermunduris prosperum, Cattis exitiosius fuit, quia victores diversam aciem Marti (Tyr) ac Mercurio sacravere, quo voto equi, viri, cuncta victa occisioni dantur. » *Germ.*, 39, à propos des Semnones : « Stato tempore in silvam... omnes ejusdem sanguinis populi legationibus coeunt cœsoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. » Noter aussi, 40, ce qui advient aux esclaves chargés de laver dans le lac sacré le char de Hertha, la Terre mère, après la tournée de culte dans les tribus scandinaves qui la vénèrent : « Servi ministrant quos statim idem lacus haurit. Arcanus hinc terror, sanctaque ignorantia, quid sit illud quod tantum perituri vident. »

2. *Germ.*, 9. « Herculem (Thor) ac Martem concessis animalibus placant. »

3. Voir Mogk, *Die Menschenopfer bei den Germanen.*, dans *Abh. der Sächs, Ges. der Wissensch. Phil. hist. Kl.* XXVII, 601 ss. ; et *Ein Nachwort zu den Menschenopf. bei den Germ.*, dans *Archiv fur Religionswissenschaft*, XV (1912), 422.

4. Adam de Brême, IV, 27, *ap.* Mogk, *Nachwort*, 433.

5. Mogk, 432. Le même auteur mentionne, p. 433, le châtiment infligé par la *Lex Frisionum* à celui qui avait violé le temple de Fosite, dieu de Frisons : « Ducitur ad mare et in sabulo quod accessus maris operire solet, finduntur aures ejus, et castratur, et immolatur diis quorum templum violavit. ».

6. Fischer, 1335.

7. Pour les Slaves baltiques, témoignage de Helmold, *Chronicon Slavorum*, I, 52 (*ap.* Léger, 91) ; » Mactantque diis suis hostias de bobus et ovibus, plerique etiam de hominibus christianis quorum sanguine deos suos oblectari jactitant. » Adam de Brême, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, III, 50,

peut noter que la grande fête de Svantovit dans l'île de Rügen avait lieu après la moisson, qu'on y sacrifiait plusieurs têtes de bétail en vue d'un festin religieux dans lequel il était pieux de violer la sobriété et inconvenant de l'observer [1]. Des prêtres existaient chez les Slaves de la Baltique et de l'Elbe, qu'on ne rencontre pas chez les Russes ni chez les Slaves balkaniques ; les Slaves et les Russes, en revanche, avaient des magiciens qu'on ne rencontre pas chez les Slaves de la Baltique [2].

Pris en bloc, les sacrifices des cultes helléniques [3] sont un service alimentaire qui tend à être compris de plus en plus en tribut et en hommage. On offre aux dieux tout ce qui est matière d'alimentation humaine, et aussi tous objets dont l'homme apprécie la valeur. L'idée dominante est évidemment que le sacrifice est le festin des dieux. On le comprend ainsi même quand il s'agit de sacrifices expiatoires, au moins de ceux qui sont offerts en manière de réparation à un dieu offensé. Quand, au début de l'Iliade [4], les Grecs sont affligés de la peste envoyée par Apollon, Achille demande que l'on interroge un devin pour savoir si le dieu leur reproche l'omission d'un vœu ou d'une hécatombe, et si, agréant l'odeur des agneaux et des belles chèvres, il voudrait bien détourner d'eux le fléau. Mais il n'est pas moins évident que beaucoup de sacrifices ne sont pas ou du moins n'étaient pas originairement une offrande alimentaire, adressée à un dieu, ni même toujours un rite concernant proprement le service d'une divinité. Il y a des sacrifices dont on offre une partie aux dieux et dont on mange soi-même : ce sont ceux que l'on désigne communément sous le nom de θυσία [5], et qui appartiennent, quoique non exclusivement, au culte des dieux célestes. D'autres sacrifices ne sont

(*ap.* Léger, 91), cite le cas d'un évêque de Meeklembourg appelé Jean, dont la tête, plantée sur une lance, fut offerte au dieu Radigan en son temple de Rhetra. Helmold (ap. Léger, 184) dit aussi qu'un chrétien désigné par le sort était immolé chaque année à Svantovit dans l'île de Rügen. Pour les Russes, la *Chronique* dite *de Nestor* (*ap.* Léger, 186), mentionne, en l'année 983, un double sacrifice humain célébré à Kiel par Vladimir en l'honneur de Perun, dieu du tonnerre, et des autres dieux.

1. Saxo Grammaticus, *Historia Danica*, *ap.* Léger, 80-82. On a vu, p. 265, le rite divinatoire qui se pratiquait à l'occasion de cette fête.

2. Léger, 196.

3. On peut consulter maintenant au sujet des sacrifices dans les cultes de la Grèce et de Rome Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Rœmer*, *supr. cit.* p. 156.

4. *Iliade*, I, 62-67.

5. Proprement, « offrande brûlée », mais s'entend aussi du festin de sacrifice. Cf. Stengel, *Opperbrœuche*, 92.

point mangés, que l'on désigne sous le nom de σφάγιον [1]. Parmi ces derniers plusieurs ne laissent pas d'être des dons alimentaires : ce sont ceux qui concernent les morts, les héros, les divinités infernales. D'autres n'ont rien d'une offrande : ce sont les sacrifices proprement dits de purification ou d'expiation ; les sacrifices imprécatoires pour le serment, et les sacrifices spéciaux de divination ne sont pas non plus par eux-mêmes des sacrifices d'oblation. Le caractère magique de ces derniers apparaît encore assez clairement, nonobstant le rapport où l'on veut les mettre avec les dieux, en professant, par exemple, que les sacrifices purificatoires ou expiatoires ont été institués par telles divinités ; en invoquant les dieux comme garants du serment imprécatoire, en regardant comme envoyés par eux les présages que contiennent les victimes des sacrifices divinatoires. Tel rite, par exemple, un rite de saison, peut d'ailleurs se présenter comme une offrande alimentaire, et avoir eu d'abord une autre signification : ainsi le sacrifice, déjà plusieurs fois cité [2], des Bouphonia, vieux rite agraire, que l'on a interprété en sacrifice à Zeus Polieus. Les cultes helléniques, comme tous les autres, ont derrière eux une histoire longue et compliquée ; des coutumes de peuples et d'âges différents s'y rencontrent associées dans un ensemble où les plus anciennes ont nécessairement perdu quelque chose de leur sens primitif.

Si l'on en croyait les auteurs classiques et les savants modernes qui s'en rapportent à eux pour l'interprétation des rites religieux, les fêtes helléniques auraient eu un caractère commémoratif et n'auraient pas eu d'autre objet que de rappeler des faits ou plutôt des bienfaits divins. La figuration de ces bienfaits dans les rites aurait été un témoignage de reconnaissance envers les dieux. Les fêtes seraient ainsi un mémorial perpétuel de mythes, les bienfaits en question n'étant pas de ceux dont l'histoire garde un souvenir précis. Cependant un peu d'attention aux rites mêmes permet de voir que ces rites ont été d'abord conçus pour procurer, non pour rappeler le bienfait qu'ils concernent, que ce sont des rites de saison, des rites de semailles et de moisson, et que le mythe est venu après coup pour les expliquer, lorsque leur portée magique était moins comprise, sinon tout à fait oubliée. Les Thesmophories d'Athènes n'avaient pas été instituées pour rappeler le don du grain par une déesse qui jamais n'exista : c'étaient les rites par lesquels les femmes, personnifiant plus ou moins

1. Proprement, « sacrifice sanglant », l'action de tuer en faisant couler le sang étant ici l'essentiel. Cf. Stengel, *loc. cit.*

2. Cf. *supr.*, p. 241.

cette Mère de grain [1], pourvoyaient à la fortune des semailles. Sur l'action figurée, dans laquelle se reflétait la considération mystique du grain semé, s'est fondé le mythe de Déméter Thesmophore, où l'on a voulu voir ensuite le fondement même des rites qui le supportaient. On prétendait que le sacrifice des deux victimes humaines, aux Thargélies, avait été institué pour conjurer la famine et la peste qui avaient sévi sur Athènes après le meurtre d'Androgée de Crète [2] : dans la réalité, il s'agissait, — et le mythe même, à sa manière, en fait foi, — d'un sacrifice de prémices, qui était en même temps, comme il arrive souvent, un sacrifice lustratoire ; les victimes, sacrifiées pour l'utilisation des fruits, et véritables boucs émissaires, chargés des impuretés et des maux de l'année, étaient actuellement, et non point par commémoration, conjuratoires de famine et de maladies pestilentielles. Il en est ainsi des autres rites de saison, dont toutes les vieilles cités helléniques possédaient un cycle complet.

Les rites essentiels des sacrifices mangés, c'est-à-dire des sacrifices communément offerts aux dieux olympiens, sont conformes à ceux des sacrifices mangés chez les Israélites, non au service commun des dieux de Babylone et de l'Égypte. La Grèce pourtant a connu les théoxénies, repas servis aux divinités dans des conditions analogues à celles des cultes orientaux [3]. Dans les sacrifices ordinaires, le sang est répandu sur l'autel, et l'on fait aussi libation de sang aux morts : c'est assurément la vie ou la force vitale de la victime que l'on présente ainsi. Ni l'Inde ni la Perse n'ont retenu ce soin du sang, quoique le sang ne laisse pas d'être encore dans l'Inde la nourriture des mauvais esprits. Chez les Grecs, la part de la victime qui est destinée aux dieux leur est convoyée par le feu du sacrifice, comme en Israël ; gâteaux et libations de vin accompagnent cette offrande, ce qui fait un repas complet, dont se distingue le rite du sang préalablement versé [4].

Il n'y a pas de commensalité avec les divinités chthoniennes, figures sévères, que l'on apaise en leur donnant à manger. Les sacrifices ont lieu la nuit, sur des autels bas, sans l'appareil de festivité qui caractérise le service des dieux olympiens ; on leur sacrifie pour conjurer les fléaux dont elles disposent, car elles distribuent la vie et la mort. Culte plus ancien que celui des dieux célestes, et reste des temps pré-

1. C'est le sens qui s'attache au personnage de Déméter, quelle que soit l'étymologie du nom.
2. Cf. *supr.*, pp. 248, 343.
3. Ces repas divins se présentent d'ailleurs en des conditions très variées, et il n'y a pas lieu de les attribuer en bloc à une influence orientale. Cf. Gruppe, *Gr. Mythologie*, 730.
4. Cf. *supr.*, p. 446-450.

helléniques [1]. Le rite de la purification pour meurtre, où l'immolation d'une victime était nécessaire pour avoir du sang, ne semble pas avoir eu le caractère d'une offrande, mais celle d'une élimination de souillure par la vertu même du sang sacré [2]. Apollon était censé l'auteur de ces purifications, mais le pourceau ne lui était pas réellement offert, et cette victime n'était ni brûlée ni mangée. D'autre part, les petits porcs que l'on jetait dans le souterrain d'Eubouleus, aux Thesmophories d'Athènes [3] étaient pour fortifier l'esprit du grain ; les ânes qu'on sacrifiait à Priape, à Arès, à Dionysos [4], étaient pour fortifier l'esprit de la génération ; les chevaux que l'on sacrifiait aux vents étaient pour avoir les vents qu'on souhaitait ; et le cheval que les Lacédomoniens immolaient aux vents sur le Taygète [5], afin que les vents en portassent les cendres au loin, devait produire la fertilité des champs ; les chevaux que l'on jetait à la mer ou dans les fleuves [6] étaient pour secourir le soleil ou les dieux des flots.

Aux temps classiques, on se refusait à croire que les dieux fussent avides de chair et de sang humains. Déjà la plupart des sacrifices humains qui se sont pratiqués dans les anciens temps étaient exempts de cannibalisme rituel et n'avaient pas le caractère d'un repas sacré. Exception doit être faite pour certains sacrifices magico-mystiques, comme ceux de Zeus Lykaios [7], et pour d'autres qui ont pu se rencontrer dans le culte de Dionysos [8]. Mais les sacrifices humains qui se sont pratiqués quelquefois avant et pendant les expéditions guerrières, ou pour conjuration de fléaux [9], devaient avoir à peu près la même signification que les sacrifices usités en même occasion chez les Celtes. Divers mythes donnent à supposer que l'on a jeté, dans les mêmes conditions, des victimes humaines aux dieux de la mer [10]. Les sacrifices humains pour les funérailles ou sur la tombe des grands

1. Cf. *supr.*, p. 434.
2. Cf. *supr.*, p. 321.
3. Cf. *supr.*, p. 119, 243, 247.
4. Cf. *supr.*, p. 217.
5. Festus, p. 181, *ap.* Stengel, *Opferbräuche*, 150. Cette intention spéciale s'accorde bien avec l'intention générale des sacrifices de chevaux pour obtenir des vents favorables.
6. Cf. *supr.*, p. 220, n. 1. Il peut du reste y avoir eu rapport entre les chevaux du soleil et les vents. Dans le mythe mexicain cité plus haut, p. 20, c'est le vent, qui, après avoir sacrifié tous les dieux, se met à bruire et à courir pour mettre le soleil en mouvement. Sahagun, 481.
7. Cf. *supr.*, pp. 113, 216.
8. Cf. *supr.*, p. 409.
9. Cf. *supr.*, pp. 344, 437.
10. Cf. Budde, 848.

personnages ont eu, dans la haute antiquité hellénique[1], le sens qui appartient partout à ce genre d'immolation : suivre un défunt dans la mort.

Les Hellènes n'avaient pas de corps sacerdotal qui ressemblât aux brahmanes, aux mages ou aux druides. L'autorité politique a gardé la haute direction des choses du culte, et les chefs n'ont pas cessé d'accomplir par eux-mêmes certains sacrifices. En général les fonctions sacrées ont été dévolues à des prêtres ou à des prêtresses qui les accomplissaient pour le compte de la cité, sans être d'ailleurs, pour la plupart, absorbés par ces fonctions. Toutefois la qualification d'un personnage tel que l'archonte-roi à Athènes, et le rôle religieux des rois de Sparte[2] prouvent que, dans la plus haute antiquité, la fonction royale était aussi sacerdotale, comme elle semble l'avoir été partout aux débuts de la civilisation.

Il en était de même à Rome, où le « roi des sacrifices[3] » continuait, pour certains rites essentiels, les rois, dont l'autorité politique avait été éliminée. Mais, à Rome, bien que la surveillance générale des choses religieuses appartienne au pouvoir politique, et que certains prêtres soient affectés individuellement au service de divinités particulières[4], on rencontre des corporations sacerdotales, collèges à recrutement limité, qui ont le monopole de certaines fonctions sacrées et qui s'en acquittent dans l'intérêt de la communauté : pontifes, augures, fétiaux, saliens, arvales, luperques, vestales. Ces confréries sont fort anciennes, et bien que leurs rites n'aient pas été, en général, plus secrets que leurs attributions, elles ne sont pas sans analogie avec les confréries de caractère magico-religieux, avec attributions spéciales, qui se rencontrent chez certains non-civilisés ou demi-civilisés[5].

Nonobstant l'intrusion des cultes étrangers et les transformations qu'a subies la vieille religion nationale, le calendrier romain du temps de l'empire permet encore de reconnaître à la base du culte public un système de fêtes pastorales et agraires auxquelles se superposèrent de bonne heure quelques fêtes de cité[6], culte de demi-civilisés maintenu par la force de la tradition sous le développement de la

1. Cf. *supr.*, p. 154.
2. Hérodote, VI, 56-58.
3. « Rex sacrorum ».
4. Les flamines, auxquels on rattache le rex sacrorum, comme le premier de tous les flamines, en tant que prêtre de Janus. Wissowa, 23. Mais cette primauté d'honneur ne tient-elle pas simplement à ce que le rex sacrorum garde la place du roi, originairement prêtre principal et même unique de la tribu ?
5. Cf. *supr.*, p. 403.
6. Cf. Wissowa, 20-23, 432-449 ; Fowler, *op. cit.*

civilisation matérielle et des connaissances, et sous l'invasion des religions étrangères. Les sacrifices y sont originairement des actes magico-religieux, efficaces par eux-mêmes, promouvant et réglant l'action de forces naturelles à peine personnifiées ; ils ne sont pas un tribut de reconnaissance payé par leurs fidèles à des dieux souverains et transcendants. Néanmoins, ici comme chez les Grecs, c'est de cette dernière façon que le culte est enfin compris, il est interprété en hommage rendu à des dieux protecteurs de l'État et des citoyens romains. Le culte officiel entretient la bienveillance des dieux pour le peuple-roi dont ils ont fait la grandeur. Mais, à l'origine, la course des luperques [1] a été un rite de protection pour les troupeaux, et elle est devenue un rite de lustration pour la cité ; la danse des saliens [2] a été instituée pour protéger la naissance de Mars, garantir le renouveau contre les influences adverses ; la vache pleine des Fordicidia [3] a été éventrée pour accoucher la terre des trésors qu'elle recèle dans son sein ; le cheval d'octobre était sacrifié à la fin de l'année agricole [4], en vue des semailles qui allaient commencer ; et ainsi de beaucoup d'autres rites, dont le sens primitif a pu être plus oblitéré dans la tradition que celui des cérémonies qui viennent d'être citées.

Le caractère magique de l'ancienne religion romaine est attesté aussi par le vieux culte des divinités dites des *Indigitamenta* [5]. On dirait qu'il y eût des dieux pour chaque moment ou action de l'existence humaine, depuis l'instant de la naissance jusqu'à celui de la mort. Ce sont comme les génies particuliers d'un acte, ou d'une partie d'acte, ou bien d'une circonstance. L'*indigitamentum* est la formule sacrée, descriptive du dieu et de ce qu'on attend de lui, censée efficace, contribuant à l'action même, conjointement aux autres moyens rituels qu'elle accompagne ; c'est moins une prière qu'une incantation. Le dieu qu'il concerne est un double mystique de la chose, comme le *genius* et la *juno* sont les doubles mystiques de l'homme et de la femme. Façon de penser, qui, au lieu d'accuser une extraordinaire faculté d'abstraction, est, au contraire, l'indice d'une mentalité toute

1. Cf. *supr.*, p. 348.

2. Varron. *De lingu. lat.*, V, 85. « Salii ab salitando, quod facere in certis sacris quotannis et solent et debent. »

3. Cf. *supr.*, p. 22, 243.

4. Cf. *supr.*, 244, 249.

5. Cf. Peter, art. *Indigitamenta*, dans Roscher, *Lexicon*, II, 129 ss. Quel que soit le sens étymologique du mot, les « indigitamenta » sont les « comprecationes deorum immortalium quæ ritu Romano fiant, expositae in libris sacerdotum populi Romani », Aulu-Gelle. XIII, 23, 1 ; et leur caractère apparaît en ce que dit Pline, XXVIII, 3 : « Victimas caedi sine precatione non videtur referre, nec deos rite consuli. » Cf. *supr.*, p. 112, n. 5.

primitive, pour laquelle la simple idée d'une chose devient un double réel, à demi personnifié, l'esprit de la chose, et se voit traitée en conséquence de cette imagination. L'idée, représentant ainsi la vertu de la chose, est dirigée vers la fin normale et utile de celle-ci, par la parole et le rite sacrés, comme chez les non-civilisés. Cette accumulation de menues divinités et de rites n'est qu'une façon magique de concevoir et de traiter les moindres détails de l'existence et de l'activité humaines.

Si l'on excepte certains sacrifices de forme exceptionnelle, surtout dans les rites de saison, la tendance à placer tous les sacrifices dans la catégorie des offrandes et des sacrifices mangés apparaît en ce que les formes de l'immolation sont identiques dans les sacrifices qui se célèbrent en l'honneur des dieux et dans la plupart des sacrifices dits d'expiation [1]. Il est vrai que ceux-ci souvent ne sont pas autre chose que la répétition d'un sacrifice ordinaire où il y a eu quelque manquement. Les Romains, d'ailleurs, n'ignoraient pas les sacrifices éliminatoires : le chien des Robigalia [2], qui incarnait la rouille du grain, n'était pas mangé. En général les sacrifices publics ne comportaient pas l'assistance d'un très grand nombre de personnes, mais seulement de celles qui avaient une part marquée dans l'action : ces sacrifices n'étaient pas des manifestations collectives de la piété nationale, c'étaient toujours des actes sacrés, important au bien commun, et dont s'acquittaient ceux qui, dans la circonstance, étaient qualifiés pour agir au nom et dans l'intérêt de la nation.

Il semble que les jeux de gladiateurs aient remplacé des sacrifices humains qui, dans les anciens temps, avaient lieu pour les funérailles des personnes considérables [3]. Les Féries latines comportèrent jusque sous l'empire un sacrifice humain à Jupiter Latiaris ; on prenait, il est vrai, un condamné à mort, mais l'exécution de celui-ci n'en était pas moins un sacrifice, puisque, pour ce cas, le sang de la victime était apporté au dieu et même répandu sur lui [4]. Rite de sauvages, dont l'intention première ne pouvait être que de fortifier le fétiche de la confédération latine, et que la ténacité de la tradition religieuse a maintenu jusqu'aux temps chrétiens. L'enfouissement de couples étrangers, vivants, dans les cas de guerre, en manière de sacrifice éliminatoire, a été déjà mentionné [5]. Pour avoir une signification différente, l'enterrement de la vestale infidèle, ne laisse pas d'être

1. Cf. *supr.*, pp. 335, 348.
2. *Supr.*, pp. 24, 314.
3. Cf. *supr.*, p. 157.
4. Cf. *supr.*, p. 305.
5. Cf. *supr.*, p. 112, 332.

aussi un sacrifice éliminatoire [1]; et il importe assez peu que ç'ait été plus ou moins le cas de toutes les exécutions capitales. C'est que les exécutions capitales, les *supplices* [2], avaient une signification religieuse et tendaient à dégager la communauté romaine de la souillure et de la contagion. La *consecratio capitis et bonorum* [3], la *devotio* volontaire du Romain, la *devotio* que les Romains font de leurs ennemis [4], le vœu du *ver sacrum* [5] montrent combien l'esprit romain, dans les anciens temps, était familiarisé avec l'idée et la pratique du sacrifice humain, conçu comme un moyen propre à sauver de soi le principal en faisant une part aux dieux de la mort. Le doute qui subsiste sur l'origine de certains rites tels que les mannequins des Argées, les poupées des Saturnales et des Compitalia [6], ne peut rien contre cette évidence.

L'origine des cultes de mystère, qui eurent une si grande vogue dans le paganisme gréco-romain des premiers siècles de notre ère, est assez obscure; c'étaient des cultes particuliers qui peu à peu avaient évolué en économies de salut [7]. Ils sont sortis des anciens cultes nationaux. La Grande Mère et Attis sont venus de Phrygie; Mithra est venu de Perse par Babylone et l'Asie-Mineure; Isis est venue d'Égypte; Dionysos était arrivé de Thrace en Grèce; et les mystères d'Éleusis sont un produit, peut-être un peu mêlé, de la religion hellénique. Vieux rites agraires [8], et, pour la plupart, à ce qu'il semble, rites de confréries, qui sont devenus des rites d'initiés, de familiers d'une divinité qui donne aux siens l'immortalité qu'elle a d'abord conquise pour elle-même. Ils ont fini par perdre à peu près tout caractère étroitement national, ils se sont mués en religions universalistes et même plus ou moins propagandistes. Leur universalisme résulte de ce qu'ils s'adressent directement à l'individu; le bien qu'ils offrent peut concerner tous les hommes indistinctement, parce qu'il concerne chacun d'eux personnellement. Et ce bien de la vie éternelle est une grâce;

1. Cf. *supr.*, p. 333.
2. *Supplicium* est prière, sacrifice, châtiment. Le supplice est originairement une expiation rituelle. Cf. *supr.*, p. 497, n. 2.
3. Voir Wissowa, 388; et cf. *supr.*, p. 331.
4. Cf. *supr.*, p. 331.
5. Cf. *supr.*, p. 462.
6. Cf. *supr.*, p. 312, n. 5.
7. Cf. *supr.*, pp. 406-417.
8. Cf. *Mystères* : pour Dionysos, pp. 27 et 35; Éleusis, pp. 66-79, 71-73; Cybèle, 89-91, 93, 99-100, 112, 122; pour Isis, pp. 131-137; Mithra, pp. 179, 182-183, 187, 192-198. Sur les mystères de Cybèle, voir spécialement Graillot, *Le culte de Cybèle*, *supr. cit.* p. 34; sur ceux de Mithra, Cumont, *Les mystères de Mithra*, *supr. cit.*, p. 416, n. 5; sur ceux d'Éleusis, P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis* (Paris 1914).

on est sauvé, non par des œuvres méritoires, mais par la faveur d'une divinité bienveillante et par la foi en cette divinité.

Quelque forme que prenne leur théologie, leur théorie de la rédemption, les mystères sont fondés essentiellement sur un mythe et sur un rite de salut, qui sont un mythe et un rite de sacrifice. Le mythe est la légende d'une passion et d'une résurrection divines, tout au moins de faits merveilleux, analogues à la mort et à la résurrection d'un dieu, qui se sont accomplis à l'origine des temps : c'est Dionysos dévoré par les Titans et ramené à la vie par Zeus ; c'est Coré ravie par Hadès et rendue à Déméter ; c'est Attis mutilé, mort et ressuscité ; c'est Osiris tué et démembré par Seth, rappelé par Isis à une existence immortelle ; c'est Mithra immolant, avant de monter au ciel, le taureau d'où sont sortis les êtres vivants. Sans doute Mithra lui-même était-il incarné d'abord dans le taureau immolé, tout comme Dionysos, Attis, Osiris et même Coré ont subi originairement et pendant longtemps, en différentes victimes, le sort que le mythe présente comme une aventure unique de leur divine personnalité.

Le rite de salut, le rite essentiel de l'initiation, consiste en un renouvellement mystique, pratiqué sur l'initié lui-même et à son bénéfice, de la divine épreuve et du divin triomphe. Ce rite associe, identifie l'initié au dieu dans la mort et dans la résurrection ; c'est pour cela même que l'initié est assuré de son immortalité bienheureuse avec le dieu et en lui. Ainsi l'on racontait de Dionysos enfant qu'il fut démembré et dévoré par les Titans [1] : c'est que les bacchants et les bacchantes déchiraient vivant et mangeaient dans leurs réunions secrètes un faon ou un chevreau en qui était censé s'incarner un puissant esprit, sans doute un esprit de la végétation ; ils participaient par cet acte à la vertu de la victime et se trouvaient en mesure de coopérer à son œuvre ; avec le temps, l'esprit était devenu un dieu ; et l'on continuait à manger la victime, toujours sacrée, toujours remplie de vertu divine, toujours mystiquement identifiée au dieu dont son sacrifice commémorait maintenant la passion ; dans la communion au dieu jadis mort et désormais immortel l'on puisait une assurance d'immortalité. Des rites analogues de sacrifice et de communion mystiques existaient dans les autres mystères. Les antiques cérémonies, destinées jadis à promouvoir la fécondité de la nature, cérémonies sanglantes et sauvages, de bêtes ou d'hommes déchirés et dévorés tout vifs, d'hommes châtrés ou inondés du sang d'un taureau ou d'un bélier, de victimes humaines démembrées, de taureaux forcés et égorgés, s'étaient à la longue transformés en initiations augustes,

1. Voir *Mystères*, 32-35.

environnées d'un certain prestige moral, qui conféraient un titre à l'immortalité bienheureuse dans la société d'un dieu [1].

Pour aucun des cultes dont il s'agit l'on ne peut marquer avec précision l'époque et les circonstances historiques dans lesquelles l'antique confrérie de culte tribal ou national s'est transformée en économie de salut à tendances universalistes. Le cas de Mithra n'est pas plus clair que les autres ; car il ne paraît aucunement certain que la religion perse, au temps de l'empire achéménide, ait été autre chose qu'une religion nationale. Hérodote la comprend bien ainsi, et rien ne prouve que la foi à l'immortalité y ait eu alors la consistance et le caractère qu'elle présente dans l'Avesta. L'hellénisation des mystères orientaux a dû influencer leur conception de l'immortalité ; l'unification du monde méditerranéen par la conquête hellénique, et surtout par la conquête romaine, n'a pas été sans contribuer à la formation de leur universalisme.

C'est sur un mythe et sur un rite de sacrifice, analogues à ceux qu'on vient de voir, que s'est institué, comme on sait, le christianisme.

IV

Le judaïsme, d'où le christianisme est sorti, était une religion nationale, qui devait beaucoup aux anciens cultes des Cananéens parmi lesquels s'étaient établies les tribus israélites. Ces Cananéens avaient leurs lieux de culte en plein air, de préférence sur une colline, sous un grand arbre, ou près d'une source. Une pierre brute, ou façonnée grossièrement en stèle, était le siège de la divinité, tenant lieu d'abord et de temple et d'autel. Puis l'autel et l'idole se distinguent, et des temples même se construisent, le tout probablement sous l'influence des puissants voisins, Égyptiens et Babyloniens, qui depuis longtemps avaient des temples et des images divines. On sacrifiait des chameaux, des bœufs et des brebis. Les prophètes ne se lassent pas de répéter que les Israélites ont emprunté aux Cananéens les sacrifices de premiers-nés, et les fouilles de Palestine en ces derniers temps semblent confirmer cette donnée par la découverte de véritables cimetières d'enfants nouveau-nés dans les sanctuaires cananéens [2]. Il est permis toutefois de se demander si ces enfouissements se pratiquaient à l'intention d'une divinité déterminée, comme les

1. Voir *Mystères*, 40-43, 78-83, 122, 123, 139-140, 198-201.
2. Voir Vincent, *Canaan*, 116-117, 189-196.

holocaustes de premiers-nés au temps de la monarchie israélite, ou bien s'ils n'auraient pas eu un autre sens [1]. D'interprétation plus sûre sont les sacrifices humains de fondation, abondamment attestés par les fouilles, et qui avaient pour objet la protection du lieu, muraille de ville ou maison, sous lesquels la victime avait été ensevelie [2].

La divinité étant conçue en principe de vie, comme en témoignent surtout les images des déesses, il est à croire que le culte, dans son ensemble, avait pour objet de promouvoir la fécondité de la nature, végétale, animale et humaine. Quand on voit le sacrifice des prémices et l'immolation de victimes animales ou humaines, incarnant l'esprit de la végétation, représenter en de tels cultes l'élément essentiel, on ne doit pas être surpris d'y rencontrer aussi le sacrifice des premiers-nés de l'homme. Indépendamment des Baals et des Astartés, principes permanents de la vie naturelle, les Cananéens et les Phéniciens connaissaient les Adonis et les Eshmoun, dieux ou esprits qui avaient d'abord accoutumé, comme le Tammouz de Chaldée et l'Osiris des Égyptiens, de naître et de mourir au cours de chaque année.

C'est aux Cananéens que les Israélites ont dû emprunter leurs rites pour l'ouverture et la clôture de la moisson des grains, pour la clôture de la cueillette des fruits en automne. Les tarifs carthaginois montrent que l'on offrait aux dieux tous les produits de la terre, tous les animaux domestiques et sauvages dont se nourrissaient les hommes [3]. Par conséquent, il n'est pas douteux que le régime des sacrifices a été compris en général comme un service alimentaire. Les dieux ne sont pas loin de ressembler à de grands propriétaires, vivant d'un loyer que leurs fermiers leur paient en nature. Les deux formes principales de sacrifices semblent avoir été, comme en Israël au temps de la monarchie, l'holocauste et le sacrifice mangé, le premier, hommage solennel à la divinité, étant susceptible de toute destination, et le second étant surtout un sacrifice de réjouissance [4].

1. Cf. *supr.*, pp. 231-235.

2. Voir VINCENT, 50, 197-200. Cf. *supr.*, p. 369.

3. Cf. DUSSAUD, *Les tarifs sacrificiels carthaginois et leur rapport avec le Lévitique*, dans *Revue de l'histoire des religions*, LIX, 1 (janvier 1914), 70 ss.

4. Les textes épigraphiques mentionnent deux sortes de sacrifices : le *kalil*, dont l'équivalence avec l'holocauste hébreu semble établie par la Bible même (DEUT. XIII, 17 ; XXXIII, 10 ; I SAM. VII, 9, où le mot *olâ* semble être une glose explicative de *kalil*. Dans JUG., XX, 40, où le mot *kalil* se rencontre, il n'est pas question de sacrifice, et la formule « holocauste et *kalil* » dans Ps. LI, 21, ne saurait non plus être alléguée comme preuve d'une distinction à établir entre l'holocauste et le *kalil*; les deux mots, venant en surcharge de ce qui précède, peuvent être considérés comme une glose et ne visent point à représenter les deux catégories principales de sacrifices israélites ; les Septante traduisent : ἀναφορὰν καὶ ὁλοκαυτώματα, n'entrevoyant pas pour *kalil* d'autre sens possible

Les sacrifices humains, spécialement les sacrifices d'enfants, sont attestés chez les Carthaginois par toute l'antiquité ; ils faisaient suite aux sacrifices qu'ont pratiqués les anciens peuples de Canaan, et s'adressaient, nous dit-on, à Kronos, c'est-à-dire à Baal Hammon[1]. Pline parle d'un sacrifice humain annuel qui aurait été offert à Melkart[2]. Les sacrifices d'enfants à Baal-Hammon n'étaient plus réguliers, semble-t-il, et se pratiquaient surtout en temps de calamité publique, guerre, peste, famine ; mais alors on en sacrifiait un grand nombre, et par le feu. Les familles riches essayaient de se soustraire à ce tribut en achetant des enfants pauvres ; — ainsi faisaient les Mexicains pour les petites victimes que l'on sacrifiait aux dieux de la pluie[3] ; — mais le dieu, dit-on, pouvait s'offenser de ces substitutions[4]. Sans doute l'obligation du sacrifice avait-elle été régulière dans les anciens temps pour les premiers-nés ; et nous avons pu voir que l'idée d'une conjuration de fléaux naturels s'attache assez facilement aux sacrifices de prémices.

que celui d'holocauste) ; et le *tsewa'at*, qui, étant un sacrifice mangé, s'identifie aisément au *shélem* du rituel israélite. Mais un texte important, le tarif de Marseille, distingue deux sortes de kalil, l'un, simplement dit, dont une part revient au prêtre, et le *shélem kalil*, qui est tout entier brûlé. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques* [2] 471-472, et DUSSAUD, 80, identifient le *kalil* au *chattath* du Lévitique. Nonobstant l'analogie du rite, l'identification paraît fort suspecte ; le sacrifice lévitique dit pour le péché, tardivement attesté, est un sacrifice de purification rituelle, qui d'abord n'eut aucun caractère d'oblation, et rien absolument n'invite à penser que la nuance qui distinguait pour les Carthaginois le *kalil* du *shélem kalil* corresponde à cette idée. Ce sont plutôt deux formes du sacrifice d'oblation totale, dont l'une, moins stricte, admettait la substitution du prêtre au dieu pour une partie de l'offrande. Sur l'origine de l'holocauste cananéen et israélite, cf. *supr.*, p. 432.

1. Voir les textes dans MAYER, art. *Kronos*, *ap.* ROSCHER, II, 150 ss., surtout DIODORE, XX, 14. Les textes n'énoncent rien sur le sens précis que les Carthaginois attachaient à ces sacrifices, et il est peut-être risqué de dire que l'on tenait pour « divinisés » (DUSSAUD, *Les sacrifices humains chez les Cananéens*, 12) les enfants qui étaient sacrifiés. Ce que dit PLUTARQUE, *De Is.* 16, d'Isis appliquant le feu au fils du roi de Byblos pour consumer ce qu'il avait de mortel, n'est pas un mythe de sacrifice mais d'initiation, et qui reflète des conceptions hellénistiques dont il n'y a pas lieu de croire que les Phéniciens et les Carthaginois aient été pénétrés dans les anciens temps. La participation mystique qui s'établit entre la victime et le dieu n'implique pas nécessairement l'immortalité de la première, même quand il s'agit d'une victime humaine. On ne peut pas, sans autre preuve, attribuer aux Cananéens les idées des Aztec. Cf. *supr.*, pp. 145, 237.

2. *N. H.*, XXXVI, 4, 26, à propos de l'Hercule carthaginois : « Ad quem Pœni omnibus annis humana sacrificaverunt victima ».

3. SAHAGUN, 84.

4. DIODORE, *loc. cit*

De la religion que pratiquait Israël à l'état nomade l'histoire ne sait rien que par conjecture. Israël est connu au moment où les tribus confédérées sous la protection du dieu Iahvé, venu du désert avec elles, mais déjà dieu national par le fait même de leur fédération, commencent la conquête de la Palestine. Lorsque cette conquête est achevée, dans la mesure où elle devait s'achever, au temps de David, Iahvé, qui a vaincu les Baals de Canaan, est honoré de la même façon qu'eux, souvent dans les mêmes lieux, où il les a supplantés. Il se les est assimilés déjà et continuera de se les assimiler ; il s'est approprié et s'appropriera leur culte. Si le rite de l'agneau pascal lui appartient, sa fête des Azymes et ses autres rites de saison viennent des Cananéens[1] ; de là vient aussi l'installation de ses sanctuaires : lieux de culte avec un monceau de terre ou de pierres brutes pour autel, avec la stèle et le pieu sacrés ; de là enfin viennent, probablement, les deux formes de sacrifice pratiquées par les Israélites au temps des rois, l'holocauste et le sacrifice mangé[2]. L'holocauste était le grand sacrifice à Iahvé, la forme la plus solennelle de l'hommage, de la supplication et aussi de la propitiation. Les prémices de la récolte et les premiers-nés des troupeaux étaient dus au dieu. On croyait lui devoir aussi les premiers-nés de l'homme[3].

Le sacrifice humain se présente en effet dans l'antiquité israélite sous une double forme, comme chez les Cananéens, les Phéniciens et les Carthaginois : sacrifice d'adultes, et sacrifice de tout jeunes enfants, qui étaient les premiers-nés. Les sacrifices d'adultes ne semblent avoir été pratiqués qu'en des occasions extraordinaires. La légende de la fille de Jephté montre dans quelles circonstances on pouvait recourir à de tels sacrifices pour se concilier Iahvé[4]. C'était pour la raison qui poussa Mésha, roi de Moab, pressé par les rois d'Israël et de Juda, à sacrifier son fils en holocauste à Camos sur la muraille de la ville où il était assiégé[5]. Le dieu est censé gagné par l'offrande d'une victime de choix et ne se montre plus redoutable qu'à l'ennemi, comme les dieux gaulois quand on leur avait fait un beau sacrifice humain avant la bataille. D'autre part, le mythe d'Isaac

1. Cf. Kittel, *Geschichte*, I, 541, 632 ; et *supr.*, p. 228.
2. Cf. *supr.*, p. 609, n. 4; Kittel, I, 224, n. 3.
3. Cf. *supr.*, p. 232.
4. Jug., xi, 30-31, 34-40.
5. II Rois, iii, 27. En conséquence de ce sacrifice, « il y eut », dit l'hagiographe « fureur grande » — évidemment de Camos, auparavant détourné de son peuple, mais maintenant fâché contre l'ennemi — « contre Israël », et il fallut décamper. On voit si les Israélites se seraient, en pareille occasion, interdit un sacrifice qu'ils croyaient tellement efficace.

remplacé sur le bûcher par un bélier[1] tend à enseigner que si Iahvé, en droit, peut réclamer de tels sacrifices, il est disposé, en fait, à se contenter de victimes animales. Mais ces dispositions ne sont les siennes qu'à la veille des réformes qui changeront l'économie de l'ancien culte[2].

Aucun animal domestique n'était tué qu'en forme de sacrifice. Tout festin pour réjouissance publique ou privée avait ainsi un caractère religieux. La victime était conduite au lieu d'immolation, et le sang répandu sur l'autel, comme pour l'holocauste ; mais une petite partie de la victime « de paix », choisie dans la graisse des entrailles, était brûlée en l'honneur du dieu. Le reste était consommé par l'offrant et les siens dans le sanctuaire. Une portion était réservée au prêtre dans les sanctuaires qui avaient un prêtre desservant, parce que, dans ces sanctuaires, le prêtre intervenait au sacrifice[3].

Bien que Iahvé se fût installé en vainqueur dans les sanctuaires des anciens Baals de Canaan, il possédait un sanctuaire principal qui était unique en son genre, celui où était gardé le vieux coffre qu'on disait avoir accompagné la migration des tribus pour les conduire à la conquête de la Palestine. L'arche de Iahvé[4] avait été amenée par David à Jérusalem, et logée par Salomon dans un temple que Iahvé ne partageait avec aucune autre divinité, pas plus qu'il ne partageait son arche. Le culte de l'arche était aux mains de prêtres héréditairement affectés à son service, et là se conservait une tradition qui sans doute n'avait pas échappé à l'influence des cultes cananéens, mais qui réservait au dieu d'Israël l'hommage de ses sacrifices. Les circonstances politiques purent amener jusque dans le temple de Iahvé certains cultes étrangers, le sacerdoce hiérosolymitain savait bien à quel dieu il était voué, et que ce dieu jaloux réclamait tout son service. Cette circonstance contribua peut-être, autant que la prédication des prophètes et que les événements extérieurs, aux réformes qui centralisèrent à Jérusalem le culte de Iahvé[5]. La prédication des pro-

1. Gen. xxii, 1-19.

2. Sur la « consécration », par vœu imprécatoire, de ville ou de peuple ennemis, ou bien d'autres personnes, voir *supr.*, pp. 232, n. 8, et p. 330; pour les sacrifices de fondation, *supr.*, p. 369; pour les sacrifices conjuratoires de fléaux, *supr.*, p. 158.

3. I Sam. ii, 12-17. Cf *supr.*, p. 453.

4. Cf. Kittel, I, 541, n. 1.

5. On ne doit pas oublier que la réforme de Josias, point de départ du judaïsme traditionnel, s'est faite avec la participation, si ce n'est par l'initiative de Helcias, prêtre principal du temple, et que Jérémie, qui semble n'y avoir été aucunement mêlé, l'a regardée avec une médiocre sympathie. Voir *Religion d'Israël*, 208-209.

phètes portait beaucoup plus loin que les abus d'un culte où les anciennes divinités locales et même des divinités étrangères étaient associées au dieu d'Israël ; elles atteignaient l'économie sacrificielle de ce culte et la notion même du dieu national. Elle n'aboutit point à détruire la forme nationale de la religion, mais elle discrédita les anciens lieux de culte où Iahvé avait plus ou moins supplanté les dieux cananéens. Quand le royaume d'Israël eut disparu et qu'avec lui tomba l'éclat de ses sanctuaires, l'on put soutenir en Juda que Iahvé n'avait pas sur terre d'autre séjour que le temple, et l'on put s'aviser que ce temple était le seul lieu propre et légitime de ses sacrifices[1]. La destruction même de Jérusalem, les circonstances de la restauration après l'exil assurèrent la fortune de cette idée, sur laquelle se fonda le judaïsme.

L'inspiration prophétique tarit sous la restauration, peut-être pour avoir porté trop haut son idéal et ses espérances. Le sacerdoce est, pour quelques siècles, investi d'une autorité qui passera plus tard aux docteurs de la Loi et à la tradition rabbinique. Alors s'organise cette économie singulière, bâtarde au fond, d'un culte où le dieu que les prophètes avaient fait universel, absolu en être et en justice, et qui tendait même à le devenir en bonté, était servi par ses prêtres et par son peuple comme un dieu national, comme le dieu d'une cité, comme un dieu local, par tout un système d'observances et de rites qui étaient censés contribuer à rendre le peuple juif aussi saint qu'il fallait pour le plus saint des dieux[2], mais qui, au fond, n'était qu'une synthèse des antiques sacrifices aux Baals de Canaan et au dieu d'Israël, des vieilles pratiques de purification rituelle[3] et même de magie, y compris la circoncision, le tout conçu en manière d'institution divine, loi donnée par Iahvé à Moïse quand il tira Israël de l'Égypte, révélation qui plaçait Israël au-dessus de tous les peuples, en lui imposant une forme de vie qui n'appartiendrait non plus qu'à lui.

Ce genre de culte, qui se trouva être celui d'un peuple dispersé dans toutes les parties du monde alors connu, convenait à une petite communauté groupée tout entière autour de son temple. Comme les sacrifices ne se pouvaient légitimement celébrer que dans le sanctuaire de Jérusalem, il résulta du principe posé que le sacrifice sortit peu à peu des habitudes de la vie religieuse. Dès le début, on avait dû, en quelque façon, laïciser la boucherie, autoriser à tuer des animaux domestiques pour l'alimentation, sans rien retenir des sacrifices

1. Deut. xii, 5. Cf. *supr.*, p. 56.
2. Voir surtout Lév. xvii-xxvi.
3. Cf. *supr.*, 355.

anciens que l'interdiction du sang [1]. Bien qu'il ne soit plus formellement offert à Dieu, le sang reste soustrait à l'usage de l'homme. De plus les sacrifices, même obligatoires, des particuliers qui ne demeurent pas à proximité de Jérusalem, ne peuvent plus s'accomplir régulièrement ; ils se font surtout à l'époque des pèlerinages pour les fêtes ; mais ces pèlerinages deviennent plus ou moins difficiles et conséquemment plus ou moins fréquents, selon la distance des lieux et les conditions de la vie. Pour les Juifs de la dispersion, et même pour les Juifs de Palestine, la synagogue peu à peu remplace le temple et devient le centre de la vie religieuse.

C'est évidemment parce que le sacrifice était peu à peu sorti des habitudes religieuses des Juifs pendant la durée du second temple, que la destruction de ce temple put n'avoir pas pour conséquence la ruine de la religion qui semblait ne subsister que par lui. Le Dieu unique n'avait qu'un endroit où les hommes pussent l'honorer de sacrifices : la suppression du lieu et des sacrifices ne devait elle pas entraîner la disparition de la religion ? Il n'en fut rien. C'est donc que la vie de la religion n'était plus dans l'institution sacrificielle ; sinon la religion juive aurait péri, ou bien les sacrifices auraient été rétablis ailleurs. Les précédents ne manquaient pas tout à fait, témoin le temple construit à Léontopolis par le grand prêtre Onias. Ce qui a pu demeurer de pratiques sacrificielles dans la religion ou la superstition privées ne compte pas pour l'histoire du judaïsme. Depuis la destruction du temple de Jérusalem par Titus, le judaïsme subsiste comme une religion sans sacrifices. Le cas est d'autant plus remarquable que le judaïsme est devenu tel par un événement fortuit, sans qu'il subît aucune révolution ni seulement une réforme religieuse. Le sacrifice est ainsi tombé, parce qu'il était préalablement déchu de son importance essentielle. Cependant il n'est point douteux que, si, par impossible, le temple avait subsisté jusqu'à nos jours, de prétendus descendants d'Aaron continueraient encore d'y offrir à l'Éternel le sang des béliers et des boucs, sans plus de scrupules que n'en ont les musulmans de l'offrir à Allah.

L'Arabie antéislamique pratiquait le sacrifice, et l'islamisme ne l'a point proscrit. Le lieu de sacrifice chez les anciens Arabes était une pierre, au milieu d'un espace consacré. Il n'y avait de prêtres que dans les sanctuaires qui possédaient une image divine, un instrument oraculaire, quelque trésor, dont un prêtre avait héréditairement la garde [2]. Souvent, au-dessous de la pierre sacrée, il y avait une fosse

1. Deut. xii, 20-28.
2. Nœldeke, art. *Arabs* (*ancient*), dans Hastings, I, 667.

à offrandes, comme il y en avait dans les anciens sanctuaires de Canaan. A peu près tout ce qui avait valeur appréciable pouvait être matière d'oblation. Le lait était la matière commune de libation dans les plus anciens temps ; l'huile et le vin entrèrent en usage, mais le vin ne fut pas accepté dans tous les cultes, et la prohibition du vin par Mahomet paraît se rattacher à d'anciens interdits [1]. Les victimes ordinaires des sacrifices animaux étaient le chameau, le bœuf, le mouton et la chèvre. On ne se servait pas de feu pour le sacrifice, et l'on se bornait à égorger la victime, pour en faire couler le sang sur la pierre sacrée et dans la fosse à offrandes [2]. Tuer un animal domestique est encore aujourd'hui pour les Arabes, dans une certaine mesure, un acte religieux [3]. Le plus souvent, dans les anciens sacrifices, la victime était mangée, le sang seul étant pour le dieu. Encore la réserve du sang et son interdiction n'étaient-elles pas absolues avant Mahomet. Car les Sarrasins dont parle saint Nil, quand ils célébraient le sacrifice de chameau où plusieurs ont pensé voir un sacrifice totémique, dévoraient la victime tout entière, sang compris [4]. Dans certains cas, les victimes étaient abandonnées entières sur le sol du sanctuaire, autour de la pierre sacrée, où elles servaient de pâture aux oiseaux de proie et aux bêtes sauvages [5] ; c'était l'équivalent de l'holocauste hébreu, et sans doute la forme supérieure de l'hommage, de la supplication et de l'expiation. L'on sacrifiait régulièrement les premiers-nés des troupeaux ; il y avait sacrifice prélevé sur le butin après une expédition guerrière ; une victime, ordinairement une brebis, était immolée — et l'est encore — lorsqu'on coupait pour la première fois les cheveux d'un enfant mâle. On frotte la tête de l'enfant avec le sang de la victime, « pour écarter le mal » [6].

Un cas de sacrifice humain, analogue aux sacrifices de fondation, a été précédemment signalé [7] : celui des gens de Duma immolant annuellement un jeune garçon qu'il enterraient sous l'autel de leur dieu. Les sacrifices de prisonniers de guerre semblent avoir été assez fré-

1. Le dieu Shai al-qaum, qualifié dans une inscription de Palmyre : « dieu qui ne boit pas de vin ». Nœldeke, 663.

2. Nœldeke, 665.

3. Défense de manger animal non saigné. Jaussen, 67. Formes variées d'immolation de caractère plus ou moins religieux. *Id.*, 338 ss.

4 Cf. *supr.*, p. 455.

5. Nœldeke, 666.

6. Il n'est point nécessaire de supposer, avec Nœldeke, 666, que le sacrifice de la brebis pourrait être une compensation pour le sacrifice de l'enfant.

7. *Supr.*, p. 372.

quents dans les anciens temps [1]. Les Sarrasins de saint Nil choisissaient parmi leurs prisonniers les plus beaux jeunes hommes et les sacrifiaient en holocauste à Uzzâ, l'étoile du matin, avant le lever du soleil [2]. La coutume, qui paraît avoir été assez répandue, d'enterrer vivantes les petites filles, est attribuée par le Coran [3] à la pauvreté, et sans doute n'y a-t-il pas lieu, en effet, d'y voir une forme de sacrifice [4]

Dans l'islamisme le sacrifice a perdu toute signification essentielle, cette religion n'ayant aucun sacrifice public et ne rendant obligatoire aucun sacrifice privé. Mahomet n'aura pas attaché grande importance au sacrifice, mais il n'aura pas cru non plus pouvoir le supprimer, et il n'y aura même pas songé, pas plus qu'il n'a songé à supprimer la circoncision, universellement pratiquée chez les Arabes, sans doute dès une haute antiquité, puisque la Bible fait circoncire Ismaël [5].

Les sacrifices à l'occasion des fêtes, spécialement du pèlerinage de la Mecque, sont affaire de dévotion personnelle. Ce sont des sacrifices votifs : l'on n'est pas tenu d'en faire le vœu; mais on ne doit pas non plus les faire sans vœu. Le régime (*ihram*) auquel sont soumis ceux qui ont fait le vœu ressemble tout à fait au nazirat hébreu [6]. Le consacré ne touche pas à ses cheveux pendant la durée du vœu, et il les coupe à la fin, pour les offrir, après le sacrifice. Les anciens sacerdoces, qui étaient au service de divinités particulières, ont été supprimés par l'Islam. Chacun immole sa victime. Pour les sacrifices de Minâ, à l'occasion du grand pèlerinage de la Mecque [7], quantité de chameaux, bœufs, moutons, chèvres sont ainsi amenés et égorgés, la tête tournée vers la Caaba, « au nom du Dieu miséricordieux ». Sous une forme moins solennelle, le sacrifice est resté dans les habitudes communes des Arabes. Ainsi chez ceux de Moab, le premier-né du troupeau de chèvres ou de brebis est réservé chaque année pour être sacrifié à un *wély* [8] ; après une razzia heureuse, une chamelle est

1. Le roi de Hira, Mundhir, dans la première moitié du VIe siècle de notre ère, sacrifiait quantité de captifs à Uzza. Nœldeke, 660. Ces immolations en masse, comme l'observe Nœldeke, ne sont pas sans analogie avec le *chérem* des anciens Israélites.

2. Le fils de saint Nil faillit être sacrifié à Uzzâ, et c'est à ce propos que Nil décrit le sacrifice de chamelle qui, à l'occasion, remplaçait le sacrifice humain.

3. *Sur*. VI, 152 ; XVII, 33 ; cf. Nœldeke, 669.

4. Sur l'infanticide chez les non civilisés, cf. *supr*., p. 235.

5. Gen. XVII, 23-26.

6. Cf. *supr*., p. 463.

7. Cf. Wellhausen, 79-84 ; Nœldeke, 668.

8. On offre également les prémices du lait, au printemps, et celles du blé. Jaussen, 277, 364, 366.

égorgée en l'honneur d'un ancêtre ou d'un guerrier illustre de la tribu [1] ; il n'est guère d'hôte qui ne soit honoré, si on le peut, par le sacrifice d'une chèvre ou d'une brebis [2] ; une brebis est immolée au « possesseur du lieu » avant qu'on s'installe dans une nouvelle tente [3] ; et il y a des sacrifices pour conjurer les épidémies ou la sécheresse [4]. Coutumes de demi-civilisés, combinées avec la foi au Dieu unique, dans une économie de salut conçue principalement d'après le judaïsme contemporain de Mahomet et une connaissance vague du christianisme. On n'y est point sauvé par la vertu du sacrifice, mais seulement par la foi en Allah et en Mahomet, prophète d'Allah [5].

Sortant du judaïsme et rompant avec lui, le christianisme, s'il était resté fidèle à ses premières origines aurait dû ignorer le sacrifice autant et plus que les Juifs après la destruction du temple. Il a ignoré, en effet, le sacrifice sanglant et les sacrifices d'animaux, le régime de sacrifices que Dieu était censé n'avoir voulu agréer que dans le temple de Jérusalem. Dès que l'Évangile fut prêché aux Gentils, il fut admis que ces sacrifices appartenaient à l'économie de la loi juive et qu'ils n'étaient pas obligatoires, qu'ils n'avaient même pas de sens pour les convertis du paganisme [6]. Toutefois la religion que l'on prêcha aux païens ne fut pas qu'un messianisme dégagé des observances légales. Le messianisme était, à sa manière, aussi juif que la Loi, et le christianisme se constitua dès l'abord en économie de salut, avec son mythe de sacrifice, dont le héros n'était pas précisément le Messie d'Israël, que Jésus pensait être, et avec son rite mystique de communion sacrificielle, dont le rapport n'était pas non plus avec la notion du Messie, mais avec celle du Sauveur divin, mort et ressuscité.

La foi de ses premiers disciples avait ressuscité Jésus, mais Jésus ressuscité n'était toujours que le Messie promis à Israël, qui devait présider au règne des justes dans une Jérusalem renouvelée. Ce rêve apocalyptique fut progressivement interpolé, corrigé, écarté. De nouveaux convertis, inconsciemment pénétrés des idées qui avaient

1. Jaussen, 168.
2. Jaussen, 349.
3. Jaussen, 339, 343 ; *supr.*, p. 372.
4. Jaussen, 357, 361 ; *supr.*, p. 339.
5. Une tendance au monothéisme existait en Arabie avant Mahomet, et Allah était plus ou moins considéré comme le dieu suprême ; d'autre part, le dieu propre de la Caaba, probablement Hubal, pourrait bien lui avoir été identifié. Wellhausen 75 ; Nœldeke, 663-664.
6. Dans les controverses entre les judaïsants et Paul, il n'est pas question des sacrifices, et c'est la circoncision qui apparaît comme l'observance fondamentale, à laquelle les autres sont coordonnées.

alors cours dans le monde païen, firent du Christ un être divin, descendu du ciel pour assurer par sa mort, suivie de résurrection, le salut, non plus des Juifs, mais de tous ceux qui croiraient en lui. Il existait, dit Paul, « en forme de dieu » ; mais, au lieu de prétendre aux honneurs divins, il s'abaissa, s'atténua, prenant la forme humaine, la forme d'esclave, et se faisant obéissant jusqu'à mourir sur la croix[1]. Selon Paul, le Christ préexistant était divin quant à la « forme », mais non quant à la « puissance » ; il devient tel, et il est fait « seigneur » par la résurrection. Sa mort l'introduit pleinement dans la sphère divine où pénètrent de manière ou d'autre les victimes, et surtout les victimes humaines de certains sacrifices. Il était venu en ce monde pour accomplir les desseins du Père éternel : le premier homme, Adam, fait de terre, avait, par sa désobéissance, livré l'humanité au péché et à la mort ; le Christ, l'homme céleste, le prototype spirituel de l'humanité, comme Adam en avait été le prototype charnel, prit cette chair de péché, il la porta sur la croix, pour que, dans la mort de la chair, le péché fût détruit, et que, dans la résurrection du Christ en puissance divine, l'humanité pût revivre. Comme l'humanité avait été en Adam condamnée au péché et à la mort, elle est dans le Christ justifiée et ressuscitée pour la gloire dans l'immortalité[2]. Plus ou moins complétée et retouchée dans la tradition chrétienne[3], cette idée de Paul a fourni au christianisme son mythe de salut. Mythe plus fermement conçu que ceux des mystères païens, il avait aussi un caractère plus moral, parce que le supplice de Jésus, interprété en sacrifice, était censé avoir été accepté par lui pour le bien de l'humanité, ce qu'on n'aurait pas osé dire de la passion d'Attis, ni de celle de Dionysos, ni de celle d'Osiris.

Puisque le dieu du mystère chrétien avait sauvé le monde par le sacrifice de lui-même, il était inévitable que les rites de l'initiation chrétienne fussent comme une répétition du même sacrifice dans et pour les initiés. Un contemporain de Jésus, Jean dit le Baptiste, qui avait prêché avant lui, conférait un baptême de repentance pour la rémission des péchés, en vue du règne de Dieu qui allait venir. La première communauté des fidèles du Christ s'était, semble-t-il, approprié ce rite pour consacrer le recrutement de ses adeptes. Elle avait accoutumé aussi de se réunir en un repas fraternel, animé par le souvenir

1. Phil. ii, 6-8.
2. I Cor. xv, 45-49 ; Rom. v, 15-19.
3. Pour le détail de cette évolution, cf. *supr.*, pp. 359, 465. La description de Phil. ii, 6-11, laisse entrevoir toute une mythologie dont la christologie savante des ive et ve siècles ne garde aucun souvenir. Cf. Bousset, 161, *Kyrios Christos* (Gœttingen, 1917).

du Maître et par l'espérance de son prochain retour. Bientôt l'on trouva, Paul pensa voir que, par le baptême, le fidèle est enseveli avec Jésus dans la mort, afin de ressusciter avec lui[1], et que, dans le repas de communauté, par le pain rompu, représentant mystiquement le Christ supplicié sur la croix, et par le vin de la coupe représentant de même le sang de Jésus, il s'unit mystiquement au Christ, qui est mort pour son salut, et dont la résurrection est le gage de l'immortalité promise à ceux qui croient en lui[2]. Ainsi le christianisme eut aussi son repas sacré, son festin de sacrifice, directement coordonné à l'immolation du Calvaire, qui était comme renouvelée dans le symbole eucharistique[3].

On pourrait dire que le sacrifice chrétien n'est qu'un simulacre de sacrifice. Mais où est le sacrifice qui ne soit pas simulacre? Et pour qu'il y ait sacrifice, il n'est pas indispensable qu'on voie couler le sang. On peut dire aussi que les chrétiens eux-mêmes ont été assez longtemps avant de qualifier expressément de sacrifice la cène commémorative de la mort du Christ. Mais c'était plutôt par défiance du mot, et parce que le rite n'était pas sanglant, aussi parce que l'on se posait en antagonisme avec les sacrifices juifs et les sacrifices païens. Consciemment ou non, l'on avait repris et exploité les notions fondamentales de toutes les économies sacrificielles, l'idée d'une action mystique, efficace de vie, et l'idée d'une communion mystique par laquelle cette vie était communiquée. L'action mystique, efficace de vie éternelle, comme dans les économies de salut, c'était la mort du Christ. La communion mystique, gage d'immortalité, c'était l'eucharistie. Le réalisme mystique devait avoir pour conséquence que le symbole eucharistique fût interprété en répétition et en renouvellement du sacrifice de la croix. Le cœur d'Osiris était dans tous les sacrifices. Le Christ meurt dans toutes les synaxes où l'on fait commémoration de sa mort. D'ailleurs, dès le début, la commémoration était tout autre chose qu'un symbolisme vide. Paul entend la participation au corps et au sang du Christ par le pain et le vin de la cène, non comme un enseignement en images et en gestes rituels, mais comme une communion réelle au Christ esprit, au Christ immortel. On n'allait pas plus loin chez Dionysos ni chez Mithra, si toutefois on allait jusque-là. Déjà pour Paul le baptême et l'eucharistie sont les rites de l'initiation chrétienne, et en vertu de cette initiation le croyant a cessé de vivre, c'est le Christ qui vit en lui[4]. Il ne s'agit point ici

1. Rom. vi, 3-11.
2. I Cor x, 14-22 ; xi, 20-32.
3. Sur la cène chrétienne en tant que rite d'initiation, cf. *supra*., 417.
4. Gal. ii, 20.

d'une influence purement morale, mais d'un esprit, à la fois personnel et communicable, vertu divine qui porte un nom, immatérielle mais non abstraite, qui se répand sans se dissiper, qui se multiplie sans se diviser, qui est toute en tous et qui fait que tous sont un en elle et par elle ; et quand Paul[1] dit que les chrétiens sont le corps du Christ, il ne l'entend point en métaphore qui signifierait une réalité purement morale.

Tout le développement liturgique de la cène eucharistique dans les siècles chrétiens existe en germe dans Paul et dans le Nouveau Testament. Toutes les spéculations théologiques sur le mystère de l'eucharistie et sur le sacrifice de la messe ont leur point de départ dans les théories de Paul et du quatrième Évangile [2]. La doctrine pesante de la transsubstantiation, avec tous les corollaires que les théologiens en ont su tirer, n'a été qu'une façon scolastique d'interpréter le réalisme mystique des premiers temps. Même les communautés issues de la Réforme, par l'importance qu'elles continuent d'attacher à la cène, par la signification qu'elles lui prêtent, et tout en protestant que la cène n'est pas un sacrifice, même en niant la présence substantielle du Christ, ne laissent pas d'attribuer à la cène une vertu, et elles n'ont réussi qu'à en faire un sacrifice décoloré. Tant que l'on opère avec les notions de péché et d'expiation, de régénération mystique et de vie éternelle, comme avec des réalités, l'on reste dans la ligne d'évolution de l'action sacrée, sur le terrain où a régné, où règne encore le sacrifice.

1. Rom. xii, 5 ; I Cor. xii, 13, 27.
2. Jean, vi ; xiii-xvii. Voir *Mystères*, 296-300.

CONCLUSION

En quels termes convient-il maintenant de résumer l'évolution historique du sacrifice, et quel jugement l'historien peut-il actuellement porter, au nom de la simple et saine raison, sur cette institution fondamentale des anciennes religions ?

I

A maintes reprises, au cours des précédents chapitres, les lignes générales du développement qu'a suivi le sacrifice dans l'histoire des religions nous sont apparues. Le sacrifice n'est pas dans l'humanité une institution qui n'ait pas eu d'autre commencement que celui de l'humanité même, et qui ne doive pas avoir d'autre fin. Il ne semble pas que le sacrifice ait toujours existé, ni qu'il ait retenu, au cours de son histoire, une signification toujours identique. Dans ce qu'on peut appeler les religions formées, les cultes de dieux personnels, le sacrifice apparaît constitué de deux éléments, le rite magique de destruction, — soit dans une intention positive de production, soit dans une intention négative, pour élimination, — et le don rituel. La combinaison du don rituel ou de son idée avec le rite magique d'efficacité positive fait le sacrifice commun dans le service divin ; la combinaison du don rituel ou de son idée avec le rite magique d'efficacité négative fait le sacrifice dit expiatoire, qui, dès lors qu'il est compris en offrande, rentre aussi, en quelque manière, dans le service des dieux. Mais ni le rite magique de destruction ni le don rituel ne sont par eux-mêmes des sacrifices, si par sacrifice l'on entend un moyen de communiquer avec les êtres invisibles, et non simplement d'agir sur eux. Ce n'est point sacrifier que d'accomplir un rite, même sanglant, pour faire venir la pluie, si l'efficacité du rite est censée directe, et si son intention est tout entière dans cet objet. Ce n'est point sacrifier que de jeter quelque aliment à un mort pour qu'il ne fasse point un

mauvais parti aux vivants. Or, le rite simplement magique et le simple don alimentaire ont existé d'abord, autant qu'on en peut juger, indépendamment l'un de l'autre. Du reste, les hommes n'ont dû penser à nourrir leurs morts que quand ils ont eu des moyens suffisants de subsistance régulière. L'exemple de certaines tribus australiennes nous inviterait à supposer que le soin des morts n'apparaît pas avant que les vivants n'aient fait quelque progrès dans l'art de se sustenter eux-mêmes. Si l'on en juge par les mêmes tribus australiennes, le rituel magique pour l'acquisition des subsistances pourrait être antérieur à l'idée de pourvoir à l'alimentation des défunts. En fait, c'est le premier effort de l'industrie humaine pour préparer la satisfaction du besoin dont l'homme a eu d'abord la conscience la plus nette, celui de manger.

La plus lointaine origine du sacrifice, son premier rudiment est dans la magie primitive et naïve de l'homme inculte; et quand son esprit n'était pas encore assez éveillé pour prévoir ainsi quelque peu, et pour chercher à pourvoir, ce rudiment de sacrifice n'existait pas : l'homme mangeait ce qui se trouvait à sa portée, sous l'impulsion de son appétit. En ce temps-là, l'espèce humaine, si on veut lui accorder ce nom, ignorait le sacrifice tout autant que l'ignorent actuellement les animaux.

D'autre part, le sacrifice pourrait, à ce qu'il semble, tomber en désuétude, quoique sa disparition totale soit jusqu'à présent un fait inouï dans l'histoire des religions. Les prophètes d'Israël ont proclamé l'inutilité des sacrifices rituels, ils ont ridiculisé l'idée d'offrir à Dieu le sang des taureaux et des boucs, celle de racheter ses péchés par l'égorgement d'un être vivant; en fait, les sacrifices n'existent plus dans le judaïsme, depuis la ruine du temple de Jérusalem ; mais c'est parce que le temple a été supprimé, et la prescription du sacrifice subsiste dans la Loi. Jésus, à ce qu'il semble, pensait du sacrifice à peu près comme Isaïe et Jérémie ; mais, sans presque s'en apercevoir, et tout en condamnant les sacrifices sanglants, le christianisme a fait d'un mythe de sacrifice son dogme fondamental, d'un simulacre de sacrifice le rite essentiel de son culte. Le bouddhisme, en principe, ignore le sacrifice, ce qui ne l'empêche pas de s'y accommoder en se mêlant à d'autres religions. Il y a donc eu dans l'humanité comme un grand effort inauguré pour rejeter le sacrifice rituel avec les idées qu'il impliquait naturellement et même celles qui s'y étaient rattachées au cours de l'histoire et qui voulaient en justifier la pratique. L'inefficacité relative de cet effort n'empêche pas qu'il ne soit un pronostic fâcheux pour l'avenir du sacrifice rituel dans l'humanité civilisée.

L'histoire du sacrifice, comme en général celle de la religion, s'est déroulée selon une certaine logique dont on peut dire qu'elle a peu à peu, et un peu plus un peu moins dans les différentes religions, rationalisé, moralisé des pratiques en elles-mêmes dépourvues de raison et de moralité. Le point de départ est dans l'absurdité nue, évidente pour nous, de l'opération magique et du don rituel. S'il est superflu de prétendre gouverner par des rites la pluie et le beau temps, la croissance des plantes comestibles, la multiplication des animaux et leur capture; s'il est superflu de se rendre propice l'esprit des plantes et des bêtes que l'on mange; s'il est superflu d'offrir nourriture et boisson aux morts et aux esprits, le sacrifice en ses origines est contraire à la plus élémentaire sagesse, et en tant qu'inspiré uniquement par l'intérêt, il n'est pas plus moral que rationnel.

Du service alimentaire des dieux dans les cultes nationaux les prophètes d'Israël ont dit ce que le bon sens en peut dire. Que des dieux, présents dans des images ou dans un autre symbole matériel, ou simplement appelés au festin qui leur est offert, aspirent la vertu des offrandes par un contact visible ou invisible, ou par l'odeur, ou dans la fumée, qu'ils soient par là rendus vaillants et dispos pour leur œuvre créatrice, bienveillants pour ceux qui prennent soin de les si bien nourrir, c'est une magie un peu supérieure à la précédente, mais toujours une magie quant au principal de l'économie cultuelle. Il était enfantin de prétendre conduire le monde et produire les êtres par des simulacres d'action; il l'est un peu moins, mais il n'est guère plus sensé de poursuivre la même fin en courtisant et en nourrissant des êtres imaginaires.

On ne se penchera jamais trop sur cet abîme d'inepties, pour comprendre ce qu'ont été les débuts, non seulement de la religion, mais de la raison et de l'humanité; et l'on fera bien de le considérer assez longtemps pour mesurer ce qu'ont de persistance quasi indestructible les idées les plus fausses quand la tradition religieuse les a une fois consacrées. Ce n'est pas que l'ensemble des croyances et des pratiques ne fût assez logiquement construit; il manquait seulement de base. On dirait, et il est trop vrai, que l'homme a su raisonner avant d'observer, conclure avant de voir, et que son intelligence ne l'a aidé d'abord, qu'elle ne l'aide souvent encore qu'à se tromper dans les jugements qu'il veut porter sur les choses d'après des images qu'il s'est trop hâté de prendre pour la réalité.

Au lieu donc d'entreprendre le procès du polythéisme et des pratiques cultuelles qui y correspondent, bornons-nous à remarquer que les religions polythéistes, les cultes nationaux, ont émergé de la magie primitive et en sont un médiocre amendement. Après s'être

débattu au milieu des innombrables fantômes que son imagination lui avait d'abord créés, esprits ou doubles de tous les êtres et de tous les phénomènes naturels, doubles des morts, et double de lui-même, qui n'étaient tous que la vague personnification objective des impressions qui germaient dans son cerveau, l'homme fait de ces êtres chimériques une classification, une hiérarchie, c'est-à-dire que des notions un peu plus générales les ont élevés à la dignité de dieux qui présidaient à un univers moins morcelé. Comme la société humaine s'était peu à peu organisée, le monde du rêve, le monde des êtres invisibles, qui étaient censés agir derrière et dans le monde visible, s'était aussi constitué en une société plus ou moins réglée, dont certains membres avaient figure de chefs. Tout l'appareil des cérémonies magiques fut simplifié pour s'adapter à ce nouvel ordre ou à cette nouvelle conception de l'univers. Mais les dieux n'existaient pas, et l'on perdait aussi bien son temps à les gorger du sang des victimes et du vin des libations, que le magicien d'Australie perd son temps quand il tue un serpent pour lui faire cracher la pluie.

On a pu voir comment les fêtes de saison proviennent de vieux rites magiques interprétés en actes de propitiation divine ou en sacrements efficaces de vie physique par la volonté des dieux. La modification qui est intervenue dans leur sens ne les a pas rendus plus vrais. L'idée est moins brutale et plus raffinée, il y entre un soupçon de moralité, puisque l'action sacrée est une invention de la bienveillance divine et une façon d'honorer les dieux ; mais le fond n'est pas plus consistant. Réconforter les dieux n'est pas chose plus réelle que nourrir les morts, et, si mystérieusement que se gouverne le monde, ce n'est point par l'activité d'êtres de rêve ni par l'efficacité des petits drames rituels que les hommes ont construits, persuadés qu'ils agissaient ainsi sur la marche de l'univers. Non moins vaine était la prétention de lire les choses sécrètes et l'avenir dans les entrailles des victimes : naïf enfantillage quand on croyait aux présages naturels ou à la science des bêtes ; enfantillage savant, folie pédantesque, lorsque, pour ne pas perdre un si utile moyen de connaître ce qui n'était pas connaissable, on se persuada que les dieux eux-mêmes écrivaient leurs volontés ou les destins dans les entrailles d'un mouton ou d'un bœuf. Non moins naïve était la foi en la vertu du sacrifice imprécatoire, et cette foi ne fut pas plus solide quand les dieux, témoins du serment, furent chargés de poursuivre le parjure. Et que dire de l'expiation ? Des rites puérils par lesquels on dérivait la maladie, le mauvais sort, toute mauvaise influence, dans un être vivant qu'on détruisait pour dissiper le mal, on a fait peu à peu des moyens de réconciliation, de purification morale, selon l'idée qu'on

pouvait avoir de la morale et du péché, ou bien l'on crut que l'homme rachetait ses fautes par les présents qu'il faisait aux dieux. Singulière équivoque, mais pas plus étrange que celles qui se rencontrent sur toute la ligne des compromis entre les pratiques issues de la mentalité magique et les idées moins grossières qui supportent les religions. La localisation des dieux dans leurs temples et dans leurs images par l'artifice de la consécration, la protection des maisons et constructions par le sacrifice de fondation, sont des actes de magie raisonnée. Mais à quoi servaient les victimes humaines ou les animaux écrasés sous les poteaux ou sous les murailles d'une habitation, ou d'une ville, ou d'un temple ? Les rites d'initiation par lesquels les sauvages se flattent de faire des hommes, des magiciens, des chefs, sont un jeu créé par leur fantaisie : ceux par lesquels des individus choisis ont été investis de pouvoirs supérieurs ou d'immortalité sont-ils de plus réel effet dans les religions des civilisés ? Et ce tribut que l'on payait aux dieux protecteurs des cités dans les innombrables sacrifices par lesquels on se flattait de mériter leur faveur, supposé même que ces destinataires eussent existé, avait-il plus de raison d'être que l'offrande alimentaire à des esprits qui ne mangent pas, que le rite magique accompli pour diriger des forces qu'il n'atteint pas ?

Que l'action sacrée poursuive un effet positif ou un effet négatif, qu'elle prétende réaliser le bien temporel et matériel, ou le bien spirituel et moral, la fortune immortelle de l'homme, ou qu'elle veuille écarter le mal, mal physique de la maladie, mal moral du péché, elle se perd dans le vide, et les idées qui la supportent ou par lesquelles elle essaie de se justifier sont parcillement fragiles. Les économies de salut ne sont pas en elles-mêmes quelque chose de plus solide, de mieux éprouvé, de plus fermement garanti, que les rites totémiques des Arunta d'Australie. De ceux-ci à celles-là il n'y a pas si loin que l'on pourrait à première vue le supposer, et si les croyants civilisés regardent volontiers avec mépris la magie des sauvages, c'est que la qualité supérieure, spirituelle et morale, de leur propre magie, leur fait illusion sur le fond de sa nature. Car il y a tout autant de magie à prétendre émouvoir la divinité par une prière, obtenir l'immortalité bienheureuse et entrer dans la communion de l'Être suprême par le moyen d'un sacrement, qu'à vouloir produire un phénomène naturel par la vertu d'une incantation et d'une mimique quelconque. Le cadre de l'action sacrée a changé, son objet aussi, mais son procédé, son ressort, son caractère essentiels restent les mêmes. C'est une projection d'activité mystique en dehors de la réalité, un élan qui soulève l'homme, et qui ne fait pas autre chose que le soulever, parce que le terme de cette action lui échappe. Si donc cet effort religieux

de l'homme a quelque valeur, ce peut être seulement en tant qu'effort, jamais les résultats qu'il s'en est promis n'ayant été vérifiés par qui que ce soit. Les raisons avouées de la foi mystique, pour être plus étudiées dans les religions supérieures, ne sont pas mieux établies en principe ni mieux confirmées en expérience que celles dont s'autorise la magie des hommes incultes.

Dans le christianisme le sacrifice s'est réfugié, pour ainsi dire, en un symbole commémoratif d'une immolation, ou plutôt de l'interprétation donnée à la mort du Christ, comprise comme un sacrifice consenti par la victime elle-même. Ce sacrifice, la mort de Jésus, devient une action sacrée à raison de la portée mystique qui lui est attribuée, et la commémoration mystique de la mort du Christ est aussi un sacrifice, parce que, conformément au procédé de la mentalité magique, elle s'identifie pour la foi avec le sacrifice même. Il suffit de considérer les éléments dont est faite l'idée de ce sacrifice, la théorie ou le mythe de la rédemption, pour voir comment il se rattache aux conceptions les plus authentiques de la magie primitive, nonobstant le mélange d'idées morales qui s'associent à ces conceptions, et dans une plus forte proportion que pour les autres cultes.

Toute l'économie du salut chrétien se fonde sur la qualité représentative du Christ rédempteur. Il est supposé que l'humanité pécheresse avait besoin d'être purifiée du péché pour accomplir ses destinées immortelles, et d'abord qu'il y a une humanité, une collectivité dont les membres sont si bien solidaires les uns des autres, que, tous étant pécheurs, un seul, dans des conditions spéciales, peut faire une expiation qui comptera pour tous. C'est la conception toute magique de l'individu représentant l'espèce, comptant pour l'espèce, incarnant l'espèce, l'idée de la dernière gerbe représentant la moisson, du premier-né représentant le troupeau, du chef représentant la tribu, du roi représentant le peuple. Le premier homme, Adam, représentera par anticipation l'humanité, et sera, en quelque manière, l'auteur du péché dans l'humanité entière, il sera péché en tous les hommes ses descendants. Jésus représentera de même l'humanité pour l'expiation, et deviendra l'auteur unique du salut ; lui aussi sera le péché de tous, mais pour le détruire en mourant lui-même, et pour devenir, en tous les croyants, par le moyen du baptême et de l'eucharistie, un principe de vie éternelle [1] : Le Christ a donc été la victime divino-

1. En dépit de sa forme scolastique, rien n'est plus dans l'esprit du magisme primitif que la doctrine du concile de Trente sur le péché originel et la rédemption : « Si quis Adae praevaricationem sibi soli, et non ejus propagini, asserit nocuisse ; et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam perdidisse ; aut inquinatum illum per inobedientiae pecca-

humaine du sacrifice par lequel devait être sauvée l'humanité; il a été investi de ce rôle par le fait qu'il a été prédestiné Christ, c'est à-dire, dans la pensée de Paul et de l'hellénochristianisme, type céleste de l'humanité, homme divin, homme-dieu. Ainsi est-il entré dans la catégorie des dieux sauveurs, les Osiris, les Attis, les Dionysos, les Mithra, mais avec un rôle mieux défini et plus moral, parce qu'il avait accompli son acte rédempteur entre un Dieu souverain dont le trait essentiel était la justice, et une large humanité dont il était bien nettement entendu qu'il devait la racheter du péché et de la mort éternelle.

La concentration des péchés des hommes se fait donc sur Jésus comme celle des péchés d'Israël se faisait jadis annuellement sur le bouc émissaire. Le mirage mystique est le même dans les deux cas. Le mirage chrétien est plus grand et plus beau que le mirage juif; mais n'est-ce point toujours un mirage? C'est dans un rêve seulement que tous les péchés des hommes, passés, présents et futurs, peuvent s'accumuler sur une seule tête pour être détruits avec elle, à moins que le péché lui-même ne soit point une réalité subsistante dans les individus; auquel cas, la chimère de la rédemption serait double. Mais cette idée du péché, du mal moral, n'est illusoire qu'en partie, celle de sa destruction universelle par la mort d'un être humain, représentant de l'humanité, ne peut pas être illusoire qu'à moitié.

Il est vrai que la tradition chrétienne ne s'en est pas tenue à l'idée que Paul a développée dans l'Épître aux Galates et dans l'Épître aux Romains, à l'élimination pure et simple du péché humain par la mort du Christ, qui l'avait incarné à cet effet. Elle a combiné cette idée avec une autre qui n'est pas non plus étrangère à Paul quand il attribue une valeur méritoire à l'acte d'obéissance que Jésus fit en acceptant la mort. Jésus, dit l'Apôtre, avait au ciel forme de dieu, et au lieu de prétendre à la divinité, il se dépouilla, se vida de sa divine gloire, se rendant obéissant jusqu'à la mort, à la mort de la croix;

tum, mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae; anathema sit... Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, et non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis justificatio et sanctificatio et redemptio, aut negat ipsum Christi Jesu meritum per baptismi sacramentum in forma ecclesiae rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari : anathema sit. » *Sess.* v. *Decr. de peccato originali*, 2, 3. Ne dirait-on pas qu'il existe un seul péché de l'humanité, tout entier dans Adam pour l'offense et le châtiment, dans le Christ pour l'expiation et la rédemption, comme l'humanité elle-même est tout entière en ces deux chefs?

c'est pourquoi Dieu l'a exalté, lui donnant un nom, lui créant une dignité et un pouvoir, au-dessus de tous les noms, et de tous les pouvoirs, afin que, devant ce Jésus, tout ce qui existe, au ciel, sur la terre et au-dessous, se prosterne en adoration [1]. Ainsi le Christ aurait mérité la gloire divine qu'il obtint par sa résurrection ; mais cette gloire, il ne l'avait pas méritée que pour lui, il l'avait méritée pour les prédestinés, qui se trouvaient morts avec lui au péché, et ressuscités en lui pour l'éternité. On dit bientôt, et nous avons entendu sur ce point l'auteur de l'Épître aux Hébreux, que le sang même de Jésus avait été présenté par lui sur l'autel du ciel pour l'expiation, pour la réparation, on peut dire pour la compensation de tous les péchés [2]. Il n'y avait donc pas que le sang versé, il n'y avait pas que la mort destructrice, il y avait eu le consentement, le don que le Christ avait fait de lui-même, l'acceptation de la souffrance et l'oblation de son sang, et sa vie sacrifiée. Et l'on croyait que la souffrance, surtout la souffrance volontairement acceptée, patiemment subie, était une expiation ; et cette expiation, accomplie par un juste, on la supposait méritoire de pardon pour des pécheurs qui ne souffraient point et qui profitaient ainsi des souffrances imméritées du juste.

Sans grand effort d'intelligence, on reconnaît là une transposition du mécanisme magique de l'expiation, et comme la sublimation du plus abominable des sacrifices, le sacrifice humain. A raison de l'analogie qu'on trouvait entre la souffrance et le sacrifice, on a pensé que la souffrance était une manière de sacrifice, et qu'à ce sacrifice comme à l'autre, Dieu, un dieu ami des châtiments, trouvait, sinon un grand plaisir, du moins une réparation d'honneur. Conception profondément immorale en dépit de sa tendance morale. Si le péché a mis l'homme en dehors de l'ordre divin, est-ce la souffrance, surtout la souffrance de l'innocent pâtissant pour le coupable, qui l'y peut faire rentrer ? La souffrance n'est ici qu'un succédané du sacrifice rituel ; la mort même a été comprise ainsi, et par cette voie la mort du Christ a pu devenir un sacrifice. Mais ce nouveau genre de sacrifice, comme tel, n'est pas plus réellement efficace que l'ancien. La souffrance est la souffrance, la mort est la mort ; ni la souffrance ni la mort ne réparent moralement les fautes de celui qui souffre et qui meurt ; à plus forte raison ne réparent-elles pas celles d'autrui. Jésus lui-même pensait qu'au péché l'unique remède était le repentir ou changement de vie. La considération mystique du pardon divin

1. Phil. ii, 6-11.
2. Hébr. ix, 11-14.

n'empêche pas son jugement d'être fondé pour le principal. Une déviation de la volonté ne se corrige que par son redressement. La souffrance existe indépendamment de la faute ; elle peut en être parfois la conséquence ; mais elle n'en est, à proprement parler, ni le châtiment, ni la compensation, ni l'expiation, ni le remède. La valeur morale de celui qui souffre n'est pas plus propre à créer un capital de grâce pour le commun des pécheurs que le sacrifice des victimes humaines au Thargélies d'Athènes ne conjurait les fléaux qui ravageaient ou qui menaçaient l'Attique, ou que le sacrifice du bouc émissaire ne mettait instantanément tous les Juifs en état de parfaite justice. Dieu aurait été peu sage de vendre son pardon pour l'offrande de quelque agneau bon pour l'holocauste, ou de quelque chèvre propre à servir de « péché », mais aurait-il été moins déraisonnable, et n'aurait-il pas été plus odieux en trouvant que la mort de l'innocence personnifiée dans le Christ était le moyen le plus convenable d'en finir avec le péché, et que le sang du juste, offert par obéissance, était la rançon qu'il fallait à toutes les offenses du genre humain ? Toute cette comptabilité de péchés et de pardon n'est qu'une réduction spiritualisée, moralisée, subtilisée, des rituels magiques de purification ; c'est une magie qui entremêle des considérations morales à ses combinaisons, mais c'est toujours une magie.

Le sacrement eucharistique perpétue le sacrifice de la croix afin d'en appliquer indéfiniment le bienfait aux fidèles ; il réalise leur union avec le Christ et en lui pour la vie éternelle. Dieu s'est fait homme pour que l'homme devînt Dieu ; en participant à la chair déifiée du Christ, le fidèle lui-même participe à l'apothéose de l'humanité en Jésus. Ce symbole de la communion mystique, ce sacrement communicatif de vertu n'a pas non plus varié en son principe depuis l'origine des religions. L'Arunta du clan Kangouron mange un peu de kangourou dans les grandes occasions pour entretenir en lui la vertu ou l'esprit de son totem. Beaucoup de non-civilisés ou de demi-civilisés ont aussi bu le sang de leurs ennemis tués afin de s'incorporer leur courage. Les mystes de Dionysos ont dévoré à belles dents le taureau ou le chevreau qui incarnait le dieu, ou bien le lierre qui était un autre corps de son esprit : ils entraient ainsi dans sa communion, étaient eux-mêmes possédés de Dionysos ; et c'est chez ces possédés d'un dieu qu'est apparue d'abord, dans les pays helléniques, la croyance ferme à une heureuse immortalité. Le Christ mourant est un autre Dionysos démembré par le sacrifice, et comme le sacrement de la cène est mystiquement le Christ mourant, dans le sacrement de la cène on mange le corps et l'on boit le sang du Christ. A part la frénésie des bacchantes, — et encore doit-on se rappeler que

les premiers chrétiens, dans leurs réunions cultuelles, ont connu les transports plus ou moins extravagants de l'Esprit, — l'idée essentielle de l'eucharistie chrétienne est la même que celle de l'omophagie dionysiaque, et l'idée essentielle de l'omophagie dionysiaque est la même que celle de la communion totémique chez les Arunta d'Australie, pour ce qui est de l'élément symbolique, du procédé mystique, du ressort magique de l'action sacrée.

Une différence apparaît en ce que l'esprit du totem est naturellement dans le totem lui-même ; que l'esprit de Dionysos était dans ses victimes et dans le lierre moyennant une participation mystique spéciale, non par identité avec l'esprit de l'espèce animale du taureau ou du chevreau, ou avec celui de l'espèce végétale du lierre, — quoique cette participation mystique ait dû procéder originairement d'une conception tout à fait analogue à la conception totémique ; — que, dans la communion chrétienne, la manifestation et la communication de l'esprit divin se font par une double incorporation, de Dieu dans le Christ, et du Christ dans l'eucharistie, cette dernière étant le moyen par lequel le fidèle atteint Dieu en saisissant le Christ. A cette différence dans l'économie du symbole mystique correspond une différence dans son objet : chez l'Arunta, vertu du totem, qui apparaît surtout comme un pouvoir exercé sur l'espèce totémique elle-même dans l'intérêt de la tribu, — et ailleurs, par exemple dans telle tribu africaine, l'esprit totémique peut être une façon de protecteur mystique pour le clan, ce qui nous rapproche davantage des religions et de la communion divine dans les cultes religieux ; — dans le culte dionysiaque, d'abord principe de vie naturelle, dont l'action paraît bien s'étendre à toutes les espèces vivantes, principalement à celles dont l'homme se nourrit, bacchants et bacchantes devenant les coopérateurs de Dionysos dans l'œuvre de la nature, puis, l'esprit de la nature étant devenu un dieu immortel, communion à ce dieu dans son invisible immortalité ; dans le christianisme, vie éternelle du Dieu unique, communiquée en immortalité par le moyen du Christ.

Dans l'orphisme et, en quelque mesure, dans tous les mystères du paganisme gréco-romain, l'initiation requiert une forme de vie réglée, une discipline d'immortalité. Dans le christianisme, le candidat à l'immortalité, celui qui a reçu l'esprit de Dieu et du Christ est saint, il doit l'être, il est censé l'être, l'esprit étant supposé principe de toute action bonne. Mais, nonobstant cet aspect moral de la communion mystique à ses degrés supérieurs, son principe, pour être devenu d'une magie transcendante, n'est-il pas resté le même que celui de la magie simple, et offre-t-il plus de garanties à la calme raison ? Il est vrai seulement pour la foi que la vertu du totem s'entretient

chez les hommes du clan par la communion totémique, ou que la protection de l'esprit totémique leur est assurée par ce moyen ; il était vrai seulement pour la foi que la communion à la victime dionysiaque conférait des pouvoirs spéciaux sur la nature, ou bien qu'elle donnait un privilège de bonheur dans l'autre monde ; il est vrai seulement pour la foi que la communion eucharistique unit le fidèle au Christ-Dieu dans la vie présente, pour l'immortalité.

II

L'histoire de l'action sacrée apparaît donc comme celle de l'illusion la plus tenace dont ait été possédée, dont soit encore pénétrée l'humanité. Effort incessant, confus et incertain, coûteux certes, douloureux même, et révoltant en beaucoup d'endroits, irrationnel au fond, et vain, pour acheter le libre usage des choses de ce monde, — des choses qui sont naturellement à la disposition de l'homme, et qu'il n'aurait eu qu'à employer avec sagesse, selon son besoin, s'il eût été capable de sagesse ; — pour acheter la prospérité des nations, — prospérité qui dépend d'elles pour une part, et, pour une autre part, de causes ou d'accidents que ne gouverne aucune volonté arbitraire ; — pour acheter l'immortalité bienheureuse, — avantage incertain, insaisissable, et qui, dans la mesure où il pourrait correspondre à une réalité, ne dépendrait d'aucun rite sacrificiel, d'aucun symbole de rédemption. — Action magique à son point de départ, le sacrifice n'a jamais cessé de l'être, tout en se développant en une sorte de rançon universelle pour le salut des hommes dans le temps et dans l'éternité.

Rien ne serait plus facile, mais rien aussi n'est moins nécessaire, que de s'étendre sur le gaspillage insensé de biens et de vies, même de vies humaines, qui s'est fait pour des objets chimériques. On s'est donné beaucoup de peine, on a largement dépensé, on a perdu en oblations ce qu'on avait de meilleur, pour le service de puissances imaginaires et pour des avantages non moins imaginaires que ces puissances. Il n'est pas douteux que de toutes ces choses on aurait pu, on pourrait faire un emploi rationnel, utile, en tant que conforme à leur nature. Des esprits très positifs et ne considérant que l'aspect économique des choses trouveront et prouveront sans difficulté que la religion a exploité indéfiniment l'humanité, sans rien lui procurer de ce qu'elle lui a promis.

On ne saurait toutefois nier que l'erreur, — en tant qu'erreur il y

a, — qui causa ce dommage, était fatale ; que, dans l'ensemble, elle ne fut point une duperie ; que l'humanité s'y jeta spontanément, qu'elle s'y complut, qu'elle répugne à s'en défaire ; et que le prétendu dommage, si onéreux qu'il ait été en lui-même, ne lui a pas pesé réellement assez pour qu'elle fût empressée à se l'épargner. Il y a là un fait considérable et qui doit tenir en garde contre un jugement précipité, sommaire, exclusif, sur l'inutilité absolue des sacrifices, inutilité qui impliquerait celle des religions. Toutes ces croyances inconsistantes, toutes ces pratiques superflues et, à beaucoup d'égards, ruineuses, ont dû avoir dans la vie des sociétés humaines une utilité au moins relative, et sans doute la conservent-elles encore, faute de quoi elles n'auraient guère pu manquer de mener ces sociétés à leur perte complète, et il ne serait pas si difficile aujourd'hui d'en faire admettre l'inanité au plus grand nombre des hommes. Si l'humanité n'avait en quelque façon vécu si elle ne vivait encore de ces chimères, il y a beau temps qu'elle en serait morte ou qu'elle y aurait renoncé.

Le profit qu'elle y a trouvé n'a jamais été celui qu'elle y cherchait ; mais on ne peut se dissimuler qu'elle y a trouvé des avantages moraux dont elle avait, sans s'en douter, plus grand besoin encore que des biens particuliers qu'elle se promettait de ses opérations mystiques. Ces avantages, qui se rencontrent sur toute la ligne du développement religieux, dont ils marquent le progrès, ne sont pas moins aisés à vérifier que l'inconsistance des croyances et des pratiques, et sans doute peut-on dire que dans le rapport de cette inconsistance avec la réalité de ces avantages indiscutables gît le mystère de la religion, l'on serait presque tenté d'ajouter, le mystère de la connaissance humaine, ou le mystère de l'humanité.

Celui de ces avantages qui frappe à première vue l'observateur, et qui supporte, qui anime pour ainsi dire tous les autres, est la confiance, la confiance en la vie, l'assurance qu'on prend d'exister. La condition de l'humanité sur la terre a toujours été celle d'une lutte pour laquelle l'homme, armé physiquement dans une mesure qui ne le mettrait pas au-dessus des autres animaux, les surpasse et se surpasse lui-même par l'intelligence et par la volonté réfléchie. Même à l'état civilisé, il traverse encore de pénibles crises, qui exigent un déploiement toujours plus grand de ses ressources intellectuelles et morales. Ses débuts furent effroyablement durs, et on le voit d'abord soucieux de s'assurer contre les périls réels ou imaginaires dont il se sent menacé : à raison de sa mentalité enfantine, même le réel prend des apparences fantastiques, et c'est pourquoi il nous semble s'être débattu surtout contre des chimères. Il réagit, et la magie primitive est précisément cette réaction contre les impressions inquiétantes ou terri-

fiantes de la nature sur l'homme inculte. A la merci des éléments, des saisons, de ce que la terre lui donne ou lui refuse, des bonnes ou des mauvaises chances de sa chasse ou de sa pêche, aussi du hasard de ses combats avec ses semblables, il croit trouver le moyen de régulariser par des simulacres d'action ces chances plus ou moins incertaines. Ce qu'il fait ne sert à rien par rapport au but qu'il se propose, mais il prend confiance en ses entreprises et en lui-même, il ose, et c'est en osant que réellement il obtient plus ou moins ce qu'il veut. Confiance rudimentaire, et pour une humble vie ; mais c'est le commencement du courage moral.

Quand l'organisme social s'est perfectionné, que la tribu est devenue un peuple, et que ce peuple a ses dieux, sa religion, c'est à cette religion même que se mesure la force de la conscience nationale, et c'est dans le service des dieux nationaux qu'on trouve un gage de sécurité pour le présent, de prospérité pour l'avenir. Les dieux sont comme l'expression de la confiance que le peuple prend en lui-même ; mais c'est dans le culte des dieux que s'alimente cette confiance ; on se persuade que les dieux ne manqueront pas à leur peuple, s'ils sont bien servis, et, en les servant, l'on s'entretient soi-même dans l'espérance. Si étroit et égoïste qu'ait pu être souvent ce sentiment national, il a été le soutien des sociétés antiques, un facteur de progrès humain, et l'on ne peut en dénier le caractère moral, quand même son degré de moralité ne serait pas le plus élevé, non plus que le caractère moral de la confiance qu'il donnait, du dévouement qu'il inspirait. Il a pu moraliser, dans une certaine mesure, jusqu'à l'idée du sacrifice humain. Les tragiques grecs justifiaient rétrospectivement les sacrifices humains que racontait le mythe, en alléguant l'intérêt national, et Euripide met dans la bouche d'Iphigénie près d'être immolée à Aulis, cette parole : « Je donne ma vie à la Grèce [1]. » Dans la Bible, la fille de Jephté ne tient pas un autre langage [2] ; et le royaume de Moab est censé avoir échappé à la servitude par le sacrifice qu'a fait de son fils aîné le roi Mésha [3]. La foi au sacrifice a fait commettre mille atrocités. Mais la foi au sacrifice a ranimé souvent la confiance des peuples et les a sauvés de la ruine.

1. Au moment d'être sacrifiée, Iphigénie dit à Clytemnestre (*Iphig. à Aulis*, v. 1368 ss) : « Tu m'as enfantée pour appartenir à l'Hellade entière et non à toi seule... Je donne ma vie à la Grèce. Immolez-moi, renversez Troie ! Voilà ce qui rappellera mon nom à jamais. » Et à Achille : « Laisse-moi sauver la Grèce, si je puis. » Trad. Hinstin, II, 44. La même idée revient plusieurs fois dans cette tragédie.

2. Juges, xi, 36.

3. II Rois, iii, 27 : Cf. *supr.*, p. 511, n. 5.

Il y a dans chaque homme un combat non moins réel que ceux que les hommes se livrent entre eux, le combat de la passion naturelle contre le devoir, de l'appétit sensuel contre l'idéal, de l'égoïsme contre le sens de l'humanité. Pour mener ce combat, un sentiment de confiance intérieure n'a pas été moins indispensable que la foi à la patrie ou à ses dieux dans les combats entre nations. Ce genre de courage a été puisé d'abord, il l'est encore, pour beaucoup, dans la familiarité des dieux, surtout de ceux qui sont supposés donner l'immortalité, dans la communion actuelle à leur esprit. Aristophane lui-même n'a-t-il pas prêté à Eschyle cette prière : « O Déméter, qui as nourri mon esprit, puissè-je me montrer digne de tes mystères [1] ! » L'eucharistie est le sacrement de la charité chrétienne, et il n'est pas douteux que le sacrement contribue à entretenir l'esprit chrétien. Les rites qui donnent l'immortalité ont donc été, ils sont devenus, au moins dans une certaine mesure, une suggestion de courage intérieur, de sentiments humains, en opposition avec l'égoïsme naturel. On n'a jamais vérifié qu'ils procurent la vie éternelle ; mais la garantie de vie éternelle, comme nous avons eu déjà occasion de le remarquer, est surtout une assurance qu'on se procure afin de supporter courageusement le fardeau de la vie présente et d'en affronter les obligations les plus dures. C'est une forme plus haute et plus morale de confiance en la vie.

Cette confiance morale en la vie, dont nous venons d'indiquer seulement les étapes ou les formes principales, est le sentiment dont dépend la valeur des hommes, la fortune des peuples et l'avenir de l'humanité. Il ne faut donc pas trop médire de l'action sacrée, qui en a favorisé le développement. Une seule religion a voulu plutôt combattre cette confiance, prétendant dérober l'homme à la vie et le sauver ainsi en le conduisant à une impassibilité, à une immobilité voisines du néant. C'est le bouddhisme, et le bouddhisme a rompu avec l'action sacrée. Pas de sacrifice sanglant, ni, à proprement parler, de sacrifice ; car il n'y a pas lieu de rien demander aux dieux ni de chercher à s'unir à eux. Des offrandes d'huile, de lait, de miel ne sont pas interdites, mais leur utilité n'est que secondaire. « Un autre sacrifice, plus aisé à offrir que celui-là, et cependant supérieur et plus comblé de bénédictions, c'est lorsqu'on distribue des aumônes à de pieux moines, que l'on construit des habitations pour le Bouddha et pour sa Communauté. Et il y a encore une forme plus haute du sacrifice : c'est lorsque, d'un cœur croyant, on met son recours dans le Bouddha, dans la Loi et dans la Communauté, qu'on se débarrasse du

1. Aristophane, *Ran.* 886.

mensonge et de l'imposture. Et il y a encore une forme plus haute du sacrifice : c'est lorsque, devenu moine, on ne connaît plus ni joie ni douleur, et qu'on s'abîme dans la sainte méditation. Mais le plus haut sacrifice que l'homme puisse offrir, la grâce la plus haute qu'il lui soit donné d'atteindre, c'est lorsqu'il parvient enfin à la Délivrance et remporte cette certitude : Je ne reviendrai plus en ce monde. C'est là le suprême achèvement du sacrifice. »

Le sacrifice étant, dans la tradition brahmanique, l'acte transcendant, absolu, le Bouddha garde le mot de sacrifice et présente son économie de salut comme le sacrifice véritable. Mais du sacrifice il ne garde ni l'idée essentielle, qui est l'action positive, souverainement efficace, ni l'objet dernier, qui est la vie, la plénitude et la perfection de la vie. Le sacrifice n'est pour lui que le simple renoncement, l'abstention, le quiétisme intérieur, pour arriver au non-vivre, si ce n'est au non-être. Comprendre ainsi le sacrifice, le devoir humain, la fin de l'homme, c'est, au fond, désespérer de la vie. C'est un aboutissement de l'action sacrée, mais par la faillite de l'espérance qui s'y est attachée. On dirait que, du néant de l'action sacrée, dûment vérifié ou pressenti, on ait conclu au néant de la vie elle-même, à moins que, réciproquement, l'on n'ait conclu du néant de la vie à celui de l'action sacrée, et, méconnaissant ce que celle-ci avait réellement opéré, ou du moins contribué à faire, la sociabilité de l'homme et le perfectionnement indéfini de la vie par la société, on ait cherché la paix de l'individu dans le renoncement absolu, sans s'inquiéter autrement de l'humanité. Or, si l'action sacrée était une illusion, ce désaveu de l'action sacrée pour une discipline de néant était une autre chimère, et plus complète, plus opposée à la nature des choses et à la vérité humaine, parce qu'elle s'opposait à la vie et concluait à sa suppression. Ce n'était pas que la faillite, sans doute inévitable, de l'action sacrée, c'était celle de l'humanité même, et c'est pourquoi le bouddhisme n'a pu subsister dans la rigueur de son principe ; amalgamé avec les anciennes religions de la Chine, du Japon, du Thibet, il est devenu une économie de salut de type assez vulgaire, paralysée par son principe de désespérance, son idéal d'individualisme et d'anéantissement de l'humanité dans l'individu.

Mais la confiance dans la vie n'est qu'une formule générale du bienfait qu'a procuré aux hommes l'action sacrée. Nous avons vu son rôle dans les sociétés humaines, dont elle a entretenu et fortifié le lien, si toutefois elle n'a pour une bonne part contribué à le créer. Elle en était, à certains égards, l'expression ; mais l'homme est ainsi fait qu'il

1 Texte cité dans OLDENBERG (trad. FOUCHER), *Le Bouddha*, 170-171.

s'affermit dans ses sentiments en les exprimant. L'action sacrée fut l'expression de la vie sociale, des aspirations sociales, elle a été nécessairement un facteur de la société. Il suffit de rappeler comment l'action sacrée a rassemblé la tribu, rassemblé la cité, commencé de rassembler l'humanité dans un sentiment d'intérêt commun, qui était aussi un sentiment de commune fraternité. L'action sacrée n'a pas été seulement un facteur de vie par la confiance qu'elle a donnée dans la vie, mais encore par la consistance qu'elle a procurée au lien social qui était la condition de la vie et de son progrès. Les rites des sauvages sont des jeux d'enfants, mais ceux qui ont ainsi joué ensemble se sentent associés autrement que pour l'intérêt passager de leur chasse, de leur pêche ou de leur expédition guerrière, ils se sentent frères, ou plutôt membres les uns des autres, participants d'une même vie, que collectivement ils entretiennent. Le service des dieux nationaux est une coûteuse absurdité ; mais ceux qui contribuent à ces dépenses inutiles, David et Salomon, avec leur peuple, multipliant les holocaustes devant l'arche de Iahvé Sabaoth, les pharaons d'Égypte présidant au culte de leur étrange panthéon, Athènes célébrant ses Panathénées, Rome observant ses vieux rites qu'elle avait fini par ne plus comprendre, se sentent nation, et nation fortement unie dans un esprit commun, qui est d'abord un esprit de profond attachement à la nation même qu'ils constituent. Les rites des mystères païens sont déconcertants par leur grossièreté, et ceux du mystère chrétien le sont par l'extrême audace de leur mythe ; mais dans l'omophagie de Dionysos, dans les mascarades sacrées de Déméter et de Mithra s'ébauche un sentiment de confraternité universelle ; et ce sentiment qui essaie, conscient de lui-même, de se réaliser dans le christianisme, y est fomenté par l'eucharistie.

Nous savons, d'ailleurs, toute la portée de ce lien mystique qui rattache les vivants aux morts et constitue les sociétés humaines dans une perspective d'éternité. Déjà dans les pauvres rites totémiques des Arunta d'Australie, ce sont les ancêtres, instituteurs des rites, qui agissent en quelque manière par les figurants, en sorte que le rite fait l'unité mystique du clan non seulement dans le présent mais dans l'histoire ; le rite crée et entretient la conscience permanente de cette société primitive. Les religions nationales sont aussi un legs des ancêtres et des fondateurs ; dans leurs cérémonies s'affirme plus largement la conscience de l'unité nationale, depuis les origines, et pour le présent, et à perpétuité ; le rite est la plus haute expression de la tradition nationale et l'agent moral le plus puissant pour sa conservation. Tout le passé des peuples vit dans leur culte et soutient leur existence actuelle. Dans le christianisme, c'est une tradition arti-

ficielle qui le rattache aux origines de l'humanité, mais c'est une tradition, et une tradition qui voulait être de caractère universel, une façon d'unité morale du genre humain, gardée depuis le premier homme à travers les générations fidèles : effort incomplet, mais puissant, pour créer une conscience de l'humanité, dans la foi et la communion du Christ éternel, et, en tout cas, conscience de l'Église ; et cette conscience, fondée sur le rite de la cène, entretenue par lui, fait l'unité chrétienne depuis le commencement.

Avant de condamner sans phrases le mirage de la religion et l'appareil de l'action sacrée comme un simple gaspillage des ressources et des forces sociales, il convient donc d'observer que, la religion ayant été la forme de la conscience sociale, et l'action sacrée l'expression de cette conscience, la perte fut compensée par un gain, et que, pour ce qui est des pertes purement matérielles, il n'y a vraiment pas lieu de s'y arrêter. De plus, l'espèce de contribution sacrée qui fut ainsi exigée, sans utilité véritable quant à l'effet propre qu'on en attendait, faisait corps avec l'ensemble des renoncements, des contributions qui sont dans toute société humaine la condition de son équilibre et de sa conservation. On peut dire même que, dans les sociétés humaines, pendant longtemps, le service public, au sens strict, expérimental et laïque du mot, n'existait pas, se confondant plus ou moins avec le service religieux. C'est, par conséquent, sous la forme de tributs et d'interdits religieux qu'ont été compris d'abord les devoirs sociaux, et que même ils ont commencé à être compris en devoirs, c'est-à-dire en obligations morales, non pas en simples observances qui auraient eu leur unique raison d'être dans l'intérêt de celui qui s'y soumettait. Si le devoir social est, en un sens, fait des contraintes et des renoncements qui sont réclamés pour le bien commun, pour l'avenir de la société, pour celui de l'humanité, et qui peuvent aller, qui vont fréquemment jusqu'au sacrifice de la vie, les religions ont été, elles sont encore un fécond apprentissage du devoir social.

Ce n'est pas à dire que les religions instituées au cours de l'histoire puissent rendre indéfiniment ce service aux sociétés qui les ont produites. L'action sacrée ne reste l'action sacrée et ne donne son effet social que si elle est soutenue et animée par la foi, qui s'exalte elle-même dans cette action. Elle devient inefficace et inutile, — c'est le moins qu'on puisse dire, — dès que la foi l'abandonne. Les rites magiques sont négligés, ou bien on en corrige le sens, dès qu'on en perçoit l'insuffisance ou l'inanité. S'ils subsistent à côté d'une religion plus haute, qui les réprouve sans les croire inefficaces, on voit apparaître ce monstre, le sorcier, qui est un monstre seulement parce

que, simple particulier, il emploie au détriment de particuliers, sans s'inquiéter de la vie commune, de ses intérêts et de ses devoirs, les recettes mystérieuses et maléfiques dont on ne croit pas devoir se servir contre les membres du même groupe social. Quand les prophètes d'Israël ont déclaré que Iahvé n'avait pas besoin de sacrifices et que même il ne s'en souciait pas, ils ont posé un principe qui n'allait à rien moins qu'à ruiner l'économie du culte national, c'est-à-dire l'existence même de la nation, et qui servit seulement à créer un courant de religion à tendance universaliste d'où le christianisme est sorti en reniant le judaïsme et l'économie du culte mosaïque. Les anciens cultes de l'empire romain ont succombé devant le christianisme, qui achevait de montrer l'inconsistance de la mythologie antique et la futilité des observances païennes. Le travail critique du protestantisme sur la tradition de l'Église catholique n'a pas seulement brisé l'unité du christianisme occidental, il a, de diverses manières, atténué la notion du sacrifice du Christ et de la cène eucharistique, tant et si bien qu'à la fin une critique sans préoccupations confessionnelles a pensé constater que le prestige du christianisme, en tant que révélation de Dieu et religion de salut éternel, tenait uniquement, comme celui de toute autre religion, à la foi de ses adeptes. Et le mirage de la foi dissipé, tous les avantages que le croyant se promet de l'action sacrée, et ceux qu'en fait il réalise, tombent à néant. C'est la foi seule qui fait les miracles, c'est la foi qui sauve ; l'action sacrée sans la foi n'est plus qu'un simulacre vide et sans efficacité. Vieux symboles et vieux rites ne sont plus qu'un obstacle au progrès ultérieur de l'humanité, dès que leur prestige s'est évanoui.

Assurément la foi positive du chrétien dans l'action sacrée est préférable à la foi négative du bouddhisme dans l'efficacité de son renoncement à la vie. La vie est la vie. Il est absurde de nier ce qui existe ; il est sot de l'amoindrir, il est mauvais d'en vouloir l'anéantissement. La loi de la vie ne peut être que la vie et son agrandissement. Mais si c'est par une confusion d'idées, si c'est par inexpérience mentale, par enfance d'esprit, que l'homme a pensé d'abord magiquement, puis que, tout en corrigeant sa pensée magique, il a pensé religieusement, transformant sa magie en sacrement, faute de pouvoir d'un seul coup se dépouiller de son illusion première, — et toute l'histoire de l'action sacrée montre qu'il en est ainsi, — l'illusion de l'action sacrée, pour être plus conforme à la vraie nature de l'homme que l'illusion du nirvana, n'en est pas moins une illusion. Le but de la vie n'est pas le néant ; mais la vie ne s'acquiert pas, ne s'achète pas, ne s'augmente pas par la magie du sacrifice rituel. Si utile, si nécessaire même relativement qu'elle ait pu être, l'action sacrée, dès qu'apparaît l'illusion

de son principe et de ses applications spéciales, ne peut plus être un moyen de la vie, et même elle y devient un obstacle. La survivance de la magie primitive dans les cultes nationaux les a plus ou moins paralysés ; la survivance des religions nationales dans les économies de salut a rétréci ces dernières ; et serait-il si téméraire de dire que les économies de salut se sont posées finalement au travers d'un épanouissement plus large de l'humanité ?

Cependant l'humanité ne peut se passer de confiance en la vie, ni du lien qui fait la société, ni du dévouement sans lequel aucune société n'est viable. Comment subsisterait-elle sans la religion qui créait cette confiance, qui consacrait ce lien et qui encourageait ce dévouement ? Dire que ces trois biens, qui se présentent à nous comme les fruits de la religion, subsisteront sans difficulté, la religion même étant disparue, serait mentir à l'évidence ; car rien en ce monde ne subsiste sans difficulté, l'humanité suit sa route en combattant Mais ce sont les religions qui tombent ; à vrai dire, la religion ne meurt pas. Les religions n'ont jamais été que la conscience que prenaient d'elles-mêmes les sociétés humaines, et l'action sacrée n'a été qu'un moyen de réaliser cette conscience. La conscience plus large d'une société humaine vers laquelle tendaient les économies de salut, et qu'elles n'ont point su dégager de la mentalité magique, est en train de grandir ; c'est même en grandissant qu'elle a fait éclater les vieux moules de pensée théologique et de sacrements efficaces ; elle a grandi par une observation plus attentive de l'univers et de l'humanité. Ses besoins sont les besoins éternels de l'homme, le besoin religieux de confiance en la vie, le besoin religieux de cohésion sociale, le besoin religieux de dévouement à la société. Ces besoins, elle devra et elle pourra y pourvoir autrement que par les procédés illusoires de la magie antique. Rien ne l'empêche de prendre confiance en elle-même, comme elle a toujours fait, mais sans se tromper sur le fondement et l'objet propres de cette confiance. Rien ne l'empêche de sentir la force et la nécessité féconde du lien social, mais sans le charger de symboles qui maintenant l'obscurciraient et le gêneraient plutôt que de le manifester et de le vivifier. Rien ne l'empêche de percevoir nettement ce que le bien commun réclame d'abnégation consentie par tous et chacun des membres d'un corps social, mais sans multiplier les renoncements dénués d'utilité véritable, qui font tort à la société au lieu de la servir.

Car c'est à quoi force nous est d'en venir comme conclusion dernière de cette longue étude : l'action sacrée, comme telle, ne fut jamais que superflue, et elle a eu son utilité réelle, sa nécessité relative, en tant que forme plus ou moins consciente et plus ou moins

bien comprise, du devoir social et humain. Le devoir reste le sacrifice indispensable et obligatoire, le seul vrai, le seul efficace. Car le devoir n'est pas seulement le calcul étroit de ce que chacun est tenu de retrancher à ses aises pour que les autres le supportent et que tous subsistent, c'est le dévouement actif et incessant moyennant lequel l'humanité réussit, non seulement à vivre, mais à mieux vivre, à devenir meilleure et à ennoblir son existence. Que la pratique de ce devoir, que cette forme sublime d'action religieuse réclame une foi et un sentiment religieux qui l'appuient, rien n'est plus certain ; mais il faut s'entendre sur la nature de cette foi, sur le caractère de ce sentiment, et ne point laisser d'équivoque dans l'emploi du mot religion. La foi dont il s'agit n'est pas l'adhésion à de vieilles croyances, déjà périmées et qu'on retiendrait en se torturant l'esprit ; le sentiment n'est point celui d'une union mystique dans le sein d'un être métaphysiquement transcendant ; la religion n'est point le culte, intérieur ou extérieur, de puissances invisibles. La foi est la simple confiance, l'éternelle confiance dans la vie, confiance qui est faite surtout de la volonté de vivre, mais qui implique une foi dans la vérité, dans la bonté, dans la beauté essentielles de la vie, et dans la possibilité indéfinie de son perfectionnement ; cette foi s'exprime dans l'idéal hautement moral que nous nous faisons de l'existence, de son objet, de son progrès. Le sentiment est l'amour de l'humanité, non d'une humanité abstraite, mais de l'humanité qui vit, de celle où nous vivons, de celle que nous servons, c'est-à-dire et d'abord, de la société dont nous faisons partie, de la patrie qui nous a donné le jour, de la nation qui nous a élevés, pour laquelle nous vivons, travaillons et mourons, dans le rôle, ou plus humble ou plus grand, qui nous est assigné pour l'œuvre commune ; cette œuvre est, en définitive, celle de l'humanité, puisque l'humanité tôt ou tard en profite. La religion est le respect du droit, de tout droit, du droit de tout individu dans la société humaine, du droit de la société humaine sur chaque individu, la religion est le respect de l'humanité en nous-mêmes et dans nos semblables. Et l'on peut espérer que ce respect finira bien par être plus efficace de bonheur pour les hommes que ne le fut jamais la considération de forces insaisissables, images flottantes de l'humanité qui se cherchait elle-même et qui pensait trouver dans ces idoles l'appui qu'en réalité elle prenait dans son propre cœur.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Abyssins. Rite de pluie, 213.
Action sacrée, 9, 19-57. Nature et objet, 19-20, 422-423.— Flottement et évolution de l'idée, 50-51. — Formes générales, 10, 116-129. — Caractère figuratif, 59-75. — Caractère social, 68-71, 86-88. — Origines psychologiques et sociales, 99-103, 108-109, 115-116.
Afa (Ewe). Rite de confrérie pour « enterrer le malheur», 67. — Recrutement des magiciens de l'afa, 401. — Le *Se* du magicien, 477.
Agneau pascal, 70, 96, 229-231.
Agnihotra, 219.
Aino du Japon. Défendent aux femmes de prier, 36, 39. — Culte de l'ours tué, 205 — Culte rendu aux prémices du millet, 222.
Akikuyu. Transfèrent à chèvre le crime d'inceste, 315.
Alliance (rites), 282-287.
Allier (R.), 166.
Ambarvalia, 248, 334.
Amburbium, 334.
Ame (double, génie), 180.
Ane. Victime de réparation pour incontinence du novice brahmane, 40. — Loi juive prescrit rachat du premier né de l'âne, 227. — Anes sacrifiés à Dionysos, Arès, Priape, 436.
Angoni. Rite de pluie, 215.
Animaux. Considération mystique, 204. — Animaux divins, 92. — Ebauches de culte, 202-209. — Rites de contrainte sur animaux tués, 209-210.
Anthestéries, 36, 95, 182, 246, 247.
Anula. Rite de pluie, 22, 63, 82, 210, 217. — Magiciens sorciers, 391.
Arabes. Emploi rituel du sang, 49. — Commensalité, 85. — Coutumes funéraires, 160. — Culte des morts (wely), 178. — Alliance par le sang, 287. — Sacrifice des premiers-nés du troupeau, 228. — Purification de la veuve, 328. — Chameau sacrifié en conjuration de peste, 313. — Le *fédou* pour conjuration de fléaux, 339. — Le sacrifice de la tente, 372. — Rite commun du sacrifice, 455. — Les cultes anciens et l'Islam, 514-517.
Arc-en-ciel. Dans rite de pluie, 63, 217.
Arche de Iahvé-Sebaoth, 91.
Archonte-roi, 32.
Argées, 114, 185, 312.
Arréphores et Arréphorie, 243, 347.
Artémise et les cendres de Mausole, 135.
Arunta. Caractère social des rites magico-religieux, 25, 120. — Exclusion des femmes, 37. — Considération mystique du totem, 118. — Emploi rituel du sang, 48. — Lieux totémiques, 55, 91, 362. — Rites totémiques, 61, 70, 79, 87, 102-103, 202-204. — Leurs figurants, 75, 103. — Chants sacrés, 25, 88 — Communion totémique, 23, 203, 427. — Rites de pluie, 62, 82, 210. — Coutumes funéraires, 133. — Ancêtres mythiques, 163. — Rite d'alliance par le sang pour vengeance du mort, 284. — Mythe du tjurunga, 364. — Initiations, 384-388, 391. — Economie du culte totémique, 567.
Arvales, 187, 249. Cas de *piaculum*, 336.
Aston, 43.
Ashanti. Sacrifices humains pour la fête de l'igname, 241.
Assyriens. Sacrifice pour serment, 31, 293-294, (voir Babyloniens).
Attis populi romani, 34.
Augurium canarium, 277.
Auguste (empereur divinisé), 93.
Avesta Caractère du rituel avestique, 71. — Evolution du sacrifice dans la religion de l'Avesta, 52. — Exposition des cadavres, 134, 151, 193 — Rituel de la mort et des funérailles, 191-194. — Culte des fravashi, 180. — Cycle des fêtes

saisonnières, 255-257. — Le Yasna, 465. — Economie générale du culte avestique, 495-496.
Azazel, 84, 355.
Aztec. Mythe de la création du soleil et de la lune, 20, 50. — Chants sacrés, 25. — Veille des victimes humaines avant le sacrifice, 42. — Figuration des divinités dans les victimes, 93 — Cannibalisme rituel, 85. — Conservation des têtes en sanctuaire, 114. — Coutumes funéraires, 145. — Les morts du *mictlan* et du *tlalocan*, 27, 145, 146. — Culte des morts, 170. — Sacrifices d'enfants en victimes de pluie, 217. — Sacrifices en cas d'éclipse et pour rajeunissement périodique du soleil, 219. — Les fêtes du maïs, leur symbolisme et leurs sacrifices, 64, 83, 237-239. — Cycle de fêtes saisonnières, 247. — Initiation des enfants, 389. — Les servants d'Uitzilopochtli et leur initiation, 404-405. — Les sacrifices à Xipe Totec, 440-442. — Economie générale du culte, 483-485.
Awemba. Funérailles royales, 142.

Babyloniens. Coutumes funéraires 149 — Culte des morts, 177. — Cycles festaux, 253. — Divination par le foie de mouton, 267-272. — Rituel de l'exorciste et sacrifices pour élimination de maladie, 323-326. — Lustration des temples, 350-351. — Sacrifices pour leur construction et inauguration, pour les statues divines, 375-377. — La tablette de fondation, 373-374. — Service alimentaire des dieux sumériens et babyloniens, 430. — Economie générale du culte, 488-490.
Baganda. Le prêtre et le médium, 37. — Le roi, 23, 44. — Coutumes funéraires, 145. — Culte du roi mort, 143, 168. — Abandon de capitale à mort du roi, 308. — Culte rendu au buffle et à l'éléphant tués, 206, 479. — Transfert de maladie sur agneau sacrifié, 313. — Les grands sacrifices de purification (*kyonzire*), 84, 337. — Sacrifices pour l'inauguration du roi, 392-394. — Economie générale du culte, 479.
Bahima. Vache sacrifiée en conjuration d'épizootie, 313.
Bambara. Culte des morts, 167 — Rite anthropophagique d'alliance, 282.
Banks (îles). Coutumes funéraires, 138. — Esprits gardiens, 365.
Banyoro. Funérailles royales, 142.
Baronga. Funérailles royales, 142.
Barth, 189.
Basuto. Coutumes funéraires, 143. — Culte du crocodile, 477.
Batak. Coutumes funéraires, 139. — Culte des morts, 165 — Canonisation des chefs, 191, 474. — Sacrifice pour serment, 303. — Sacrifices humains pour constructions, 366. — Pour bâton magique du prêtre, 377. — *Tondi* et *begu*, 474.
Baumana. Coutumes funéraires, 182.
Bavenda. Funérailles royales, 142. — Féticheurs, 478.
Bechuana. Alliances royales dans la panse du taureau, 285. — Maladie du roi transférée à taureau, 313. — Sacrifice de taureau avant et après expédition guerrière, 336. — Culte du crocodile, 477.
Benzinger, 213.
Bergaigne, 151.
Bethel (pierre et dieu), 91.
Beuchat, 90.
Binbinga. Coutumes funéraires, 134. — Initiation des magiciens, 391.
Bœuf de printemps (Chine), 244-245.
Bornéo. Chasse aux têtes pour avoir esprits gardiens, 365.
Bouc émissaire, 80, 84, 353-355.
Bouché-Leclercq, 274, 331.
Bouddhisme, 492. — Bouddhisme chinois. La libération des âmes, 189-191, 493. B. thibétain, 493. — B. japonais, 493.
Bouphonia, 25, 65, 83, 95, 119, 241-243, 504.
Bousset, 518.
Brahmanes, 32. — Le novice incontinent, 40.
Breasted, 89.
Brown, 361.
Bulgarie. Survivance des sacrifices de fondation, 371.

Cafres. Fête des fruits nouveaux, 223. — Dérivation de maladie sur agneau abandonné, 313.
Caland, 150.
Caland et Henry, 41.
Calantiens. Cannibalisme funéraire, 135.
Calumet de paix, 284.
Cananéens. Coutumes funéraires, 157. — Sacrifices humains, 112, 232. — Pour fondations, 369. — Cultes cananéens, 608-610.
Cannibalisme rituel. C. funéraire, 134, 135, 136. C. sacrificiel, 85. — En rite d'alliance, 282-283.
Capitan, 114.
Caraques Coutumes funéraires, 144.
Carter, 184.
Castration religieuse, 40, 107, 489.
Catilina. Serment des conjurés, 304.
Cauniens. Expulsion des dieux étrangers, 309.
Célèbes. Traitement fait au premier riz, 222. — Le double de la personne, 474.

Celtes. Sacrifices humains, 111, 113. — Coutumes funéraires des Gaulois, 153. — Divination par victimes humaines, 277. — Caractère lustratoire de certains sacrifices humains, 349. — Les têtes des ennemis, 365, 497. — Le culte gaulois, 496-497.
Cendres. Les cendres de la vache rouge dans le rituel mosaïque, 159.
Céram. Rite d'alliance par communion de sang humain, 283. — Renvoi des maladies par bateau, 312.
Ceylan. Le danseur de diable qui s'incorpore les maladies, 315.
Chameau de s. Nil, 437, 455, 515-516.
Chavannes, 94, 189.
Cheval. Sacrifice royal du cheval dans la religion védique, 40, 150, 397. — Sacrifice brahmanique du cheval noir en rite de pluie, 214. — De même Japon, 215. — Le quadrige de Rhodes, 220, 435. — Le cheval de Tyndare (serment), 298. — La divination par le cheval chez les Germains, 263-264. — Le cheval d'octobre (sacr. romain), 244, 249.
Cheveux. Offerts aux morts chez les anciens Grecs, 154. — Israélites, 160. — Arabes, 161.
Chine. Coutumes funéraires, 146. — Culte des ancêtres, 84, 171. — Les ancêtres impériaux, 172. — Coutumes actuelles, 173. — La libération des âmes, 189. — Le bœuf de printemps, 244-245. — Cycle de fêtes saisonnières, 249-253. — Expulsion annuelle des démons, 310. — Rites annuels pour conjuration de fléaux (84), 341. — Sacrifices pour serment, 94, 302. — Pour consécration du temple des ancêtres, 372-373. — Les sacrifices solsticiaux, 436. — Economie du culte, 485-486.
Christianisme (catholique). Sacrements des mourants, 195. — Funérailles, 196. — Soulagement des défunts, 196-198. — Culte du Christ et des saints, 198-199. — Cycle saisonnier des fêtes chrétiennes, 96, 257-258. — Consécration des églises autels, etc., 56, 381. — La cène eucharistique et le sacerdoce chrétien, 417. — La messe, 465. — Economie générale du culte, 517-520.
Cinteotl, 83, 119, 238.
Circoncision, 40, 385-386.
Clou. Pour arrêter le mal, 311, 312.
Codrington, 23.
Coït rituel. Significations diverses, 246. — Rite de désacration, 41. — De fécondation, 150.
Commensalité. Sens mystique, 85. — Rite d'alliance, 282-283.
Communion. C. totémique, 5, 23-24, 203, 427. — Sacrificielle et divine, 28, 85, 86, 428-430, 529-531.
Compitalia, 312.
Consecratio, 331, 506.
Consualia, 248.
Couvreur, 32.
Creek. Fête du grain nouveau, 227.
Crémation des cadavres, 137, 145, 149, 150, 153-156.
Crète préhellénique. Coutumes funéraires, 153.
Criobole, 414-415.
Cumont, 415, 416.
Cybèle et Attis. Mystères, 413-415.

Dakma, 193 (voir Avesta).
Daramulun, 92, 469 (voir Yuin).
Darmesteter, 71.
De Groot, 146, 148.
Déluge. Mythes de déluge et rites de pluie, 217.
Déméter et les mères du grain, 36, 64, 71, 237, 500.
Derbikes. Cannibalisme funéraire, 135.
Devotio, 331, 506.
Dhorme, 149, 325, 350.
Dieux et Dieu. Dieux nationaux, 105. — Dieux sauveurs, 106. — Dieu, 106.
Dinka. Culte des morts, 168. — Le faiseur de pluie, 44. — Les rites de la tribu, 481.
Dionysos. Mystères, 408-410. Voir Omophagie.
Dipolia, 248 (voir *Bouphonia*).
Divination. Origines psychologiques et sociales, 102, 261-269 — Rapport de la divination avec l'action sacrée, 13, 66, 258-261. — Extispicine, 265, 267-278. — Divination par l'épaule de cerf (Japon), 26, — l'achillée (Chine), 266, — l'écaille de tortue (Chine et Japon), 267, — le foie de mouton (Babyloniens, etc.), 267-276, — la victime humaine (Gaulois et Slaves), 278-279.
Don rituel, 5, 11, 26, 521.
Doracho. Coutumes funéraires, 132.
Doutté, 455.
Druides, 32.
Duchesne, 55.
Duma (Arabie ancienne). Sacrifice humain pour consécration d'autel, 372, 515.
Durkheim, 69, 95.
Dussaud, 120, 153, 233, 509, 510.

Eau. Vertus diverses, 47. — Bénédiction catholique des eaux baptismales, 47.
Egyptiens. Esprit de la religion, 174. — Roi divin, 92 (voir Pharaon). — Animaux divins, 92. — Funérailles royales et culte des morts, 174-176. — Cycles festaux, 253. — Ser-

vice alimentaire des dieux, 431. — Economie générale du culte, 487.
Eiresione, 240, 344.
Eitrem, 156.
Eleusis. Initiations, 412-413.
Elie et les prophètes de Baal, 212.
Eole et l'outre des vents, 218.
Epiclèse, 55 (voir Sacrifice chrétien).
Esprit. Esprits de la nature et esprits des morts, 131. — Les morts de mort violente, 141. — La vertu de l'esprit, l'Esprit saint, 44 (voir *Mana*).
Esquimaux. Culte rendu aux animaux tués, la fête des vessies, 206.
Etrusques. Coutumes funéraires, 156. — Divination par le foie de mouton, 275-276.
Expiation (voir Purification).
Exposition des cadavres, 134, 151, 193. Voir Sépulture.
Ewe. Coutumes funéraires, 141. — Culte des morts, 166, — de la chaise des ancêtres royaux, 166, — des os des animaux tués à la chasse, 206. — Fête de l'igname nouveau, 225. Rites annuels et septennaux de l'igname, 247. — Pour arrêter le mal, 308. — Conjuration de maladie et lustration par crapaud, 314. — Recrutement des prêtres des esprits, 34, 401. — Traits généraux du culte, 476.

Fân ou Fang du Congo. Totémisme, 23. — Culte des morts (crânes des chefs), 167. — Alliance par échange de sang, 285. — Initiation des féticheurs, 402. — Nzame et les totems, culte et sacrifices totémiques, 478-479. — Le *mvamaion*, 479.
Farnell, 36.
Fedou, 339 (voir Arabes).
Femmes. Condition inférieure des femmes dans les religions, 35-38, 108. — Esprit des femmes mortes en couches (Ewe), 141 (Aztec), 142, 145. — Culte de ces esprits chez les Aztec, 170. — Echanges de femmes en rite d'alliance, 283.
Fétiaux. (Voir Romains).
Feu. Agent d'élimination et de purification, 49, — de transmission pour le sacrifice, 49, 84 — Vertu du feu sacrificiel, 50. — Le feu des vestales, 36. — Le feu royal chez les Baganda, 143, — chez les Scythes, 152. — Le sacrifice du feu nouveau chez les Aztec, 21, 65, 219.
Fèves, 185.
Fidji. Sacrifice humain pour fondation de maison et inauguration de canot, 366.
Figuration rituelle, 9, 59-99. — Raisons et formes, 10, 99-129. — Simulacres d'offrande, 60, 161.
Fils du Ciel, 32, 44, 77, 93, 585. — Vient au secours du soleil éclipsé, 219 ; — déguste toutes les prémices après offrande aux ancêtres, 224 ; — préside au cycle des saisons et à leurs rites, 249-253 ; — avait substitut pour la responsabilité des fautes et pour encourir malheur, 311. — Funérailles impériales, 146, 147, et culte des empereurs défunts, 172 (voir Chine).
Fischer, 497.
Flacourt, 475.
Flamine de Jupiter, 44, 185, 249.
Flaminica, 36.
Fordicidia, 22, 28, 51, 64, 83, 95, 243, 244, 248.
Formose. Coupe de vin absorbée en rite d'alliance, 282.
Fossey, 126.
Fowler, 184.
Fraudes volontaires dans les offrandes et sacrifices aux mauvais esprits, 46.
Fravashi, 180, 256 (voir Avesta).
Frazer (J.-G.), 44, 64, 111, 219, 286, 309, 371, 386, 403.

Galles. Castration, 40. — Détail des funérailles, 194.
Genita Mana, 329.
Germains. Coutumes funéraires, 153. — Pratiques divinatoires, 263-265. — Traits généraux du culte, 497-498.
Gilyak. Culte de l'ours tué, 205.
Gladiateurs Combats de gladiateurs aux funérailles chez Etrusques, 156, — chez Romains, 157.
Gobineau, 335.
Goldziher, 161.
Gournditsch-Mara. Coutumes funéraires, 136.
Graillot, 34.
Gray, 138, 151, 385.
Grèce (moderne). Survivance des sacrifices de fondation, 371.
Gressmann, 369.
Grube, 61.
Gruppe, 182.
Guatemala (Indiens). Sacrifices humains pour fondation, 367.
Guinée. Transfert de maladie sur poulet vivant, 312.

Hagar, 144.
Hall, 176.
Haida (Indiens). Corbeau de vent, 2 8.
Haoma, 49, 71, 81. — En rite de pluie, 213. — En rite conjuratoire à l'intention d'Ahriman, 340, 494. — Sacrifice salutaire, 408. Voir Avesta.
Harrison (Miss E.-J.), 117.
Hartland, 132, 142.
Haruspices, 276.

Herero Coutumes funéraires, 142.
Hellènes. Le sacrifice humain dans les anciens cultes helléniques, 113-115, 216, 240. — Rites des grandes funérailles aux temps homériques, 154. — Coutumes funéraires aux temps classiques, 155 — Culte des morts, 182-183, — des héros, 184. — Victimes de pluie, 216 (voir Lykaon). — Cycle des fêtes saisonnières à Athènes, 247, — censées commémoratives, 254, 500. — Divination et sacrifices divinatoires, 272-275. — Sacrifices de serment, 294-300. — Expulsion de la famine à Chéronée 318. — Sacrifices de purification pour meurtre, 320-323. — Purification de l'acconchée, 328. — Lustrations collectives, 335 — Le bélier de Tanagra, 337. — Epiménide et la purification d'Athènes, 337. — Thargélies, 343. — Plyntéries, 345. — Sacrifices aux divinités chthoniennes, 434, — aux dieux célestes, 447-450. — Economie des cultes helléniques, 498-503.
Henry, 167.
Henry (V.), 32.
Hepding, 414.
Heuzey et Thureau-Dangin, 291.
Hillebrandt, 61, 150, 428.
Hindouisme. Çiva et Vishnou, 493.
Hittites. Divination par le foie de mouton, 272.
Ho (Togo). Coutumes funéraires, 132.
Hostia præcidanea, 348.
Hostia succidanea, 334, 348.
Hottentots Coutumes funéraires, 132.
Howitt, 90.

Idâ, 428, 443, 446. Voir Védas.
Images. Localisation des dieux, 56. — Valeur magique des images, 61. — Images provisoires, 92. — Consécration des statues, fétiches, termes, 374-380.
Immersion des cadavres, 134, 138, (Voir Sépulture).
Immortalité. Promettenrs d'immortalité en Chine au temps de Ssen ma Ts'ien, 189. — Immortalité dans les religions du salut, 188. — Origines de la foi, 409-410.
Imprécation. Sa vertu magique, 287-288.
Impureté et pureté. Origine de ces notions, 39-42, 308. — Impureté du mort, 43, — du malade, 323-324, — — d'un culte à l'égard d'un autre, 43. — Impuretés sexuelles, 41, 326. (Voir Purifications.)
Incantation rituelle, 25, 88.
Inde. (Voir Védas). — Tribus de l'Inde, où l'on se décharge des maladies sur animaux chassés au pays voisin, 314. — Enfants sacrifiés pour fondations d'édifices, 367.
Indiens du Chaco (Paraguay). Coutumes funéraires, 132.
Indigitamenta, 504.
Inhumation (Voir Sépulture).
Initiations. Objet primitif et développement, 15-16, 383-384. Initiations communes, 384-390. — Initiations de magiciens, chefs et rois, prêtres, 391-403. — Initiations dans les confréries de culte et les mystères de salut, 403-418.
Interdits religieux, 35-44, 106-108. Interdits sexuels, 39-42, 107. Interdits alimentaires, 221, 223, 277.
Iroquois. Expulsion annuelle des démons 310.
Isis. Mystères, 415.
Israélites. Emploi rituel et interdit du sang, 48 49. Les sacrifices humains exceptionnels, 112, 511, — de premiers-nés, 112. 281, 511, — pour fondations, 369-371. — Coutumes funéraires, 158-160. — Culte des morts et nécromantie, 177. — Divination par les sorts, 263. — Rites de pluie, 212-213. — Oblation des prémices, 225, — des premiers-nés animaux, 227. — Cycle de fêtes saisonnières, 247. — Le sacrifice d'alliance sur le Sinaï, 286. — Les serments *sub femore*, 289. — Sacrifice de serment, 290. — Impuretés sexuelles; rites et sacrifices de purification, 327-328. — *Chérem*, 330. — *Chattath* et *Asham*, 351-353. — La grande Expiation, 353-356. — Evolution générale des rites expiatoires et des idées sur l'expiation, 356-359. — Survivances des pratiques, 358. — Consécration de l'autel des holocaustes, 380. — Circoncision, 385-386. — Consécration des prêtres, 399-401. — Service alimentaire du dieu, 84, 432. — Rituel de l'holocauste, 433, — du sacrifice mangé, 453-455. — Les prophètes et le sacrifice, 511, 513, 538. — L'unité du sanctuaire, 56, 454, 513. — Le culte national, 458-460. — Vue d'ensemble sur son histoire, 505-513. — Le judaïsme, 513-514.

Japon (ancien). Coutumes funéraires, 148. — Abandon de capitale à mort du Mikado, 308. — Culte des morts, 174. — Fête annuelle des prémices, 224 — Divination par l'épaule de cerf, 266, — par l'écaille de tortue, 267. — Recettes pour conjuration de maladies, 312. — Sacrifices humains pour fondations, 368. — Economie du culte, 486.
Jastrow, 267, 271.

Janssen, 85.
Jensen, 149.
Jeûne rituel, 42.
Jeux funèbres des Grecs aux temps homériques, 155.
Jullian, 32.
Juynboll, 474.

Kaitish. Rite de pluie, 62, 66, 210. — Coutumes funéraires, 134, 217. — Atnatu, 469.
Kamitaroi. Baiame, 469.
Kamtchatka. Culte des animaux tués, 205.
Kandh. Serment sur peau de lézard ou de tigre, 288.
Karok de Californie. Rites de la pêche du saumon, 208.
Kautzsch, 381.
Kayan (Bornéo). Traitement du riz nouveau, 222. — Le double de l'individu, 474.
Khond. Sacrifice agraire d'une victime humaine, 239, 241.
King, 271.
Kittel, 232, 432.
Kiwai (Nouv. Guinée). Coutumes funéraires, 139.
Kurnai. Néeromantie, 165. — Initiation des magiciens, 192. — Munganngaua, 469.
Kyonzire, 84, 337, 393. Voir Baganda.

Lafaye, 157.
Lagrange, 177.
Lama (grand) du Thibet, 93.
Lane-Poole, 161.
Langdon, 149.
Lapis manalis, 214. Voir Pierres de pluie.
Lar. Culte du Lar, 187. — Sacrifice au Lar à l'occasion des funérailles, 157.
Larenta, 187.
Latiar, 304.
Lawson, 55.
Léger (L.), 265.
Legrand, 550.
Lemuria, 184.
Lépreux. Sacrifice lévitique pour leur purification, 24, 326, 400-401.
Leucade. Sacrifice humain atténué, 317.
Lévi (Sylvain), 89.
Lévites, 32.
Lieux sacrés, 55. — Dans l'antiquité israélite, 55-56. — Symbolisme des lieux sacrés, 90-91 Voir Temples.
Lillooet (Indiens). Tabou relatif au nom du mort, 133.
Litanies de s. Marc, 248, — des Rogations, 257.
Litatio, 277, 452.
Lloyd, 148.
Loup. Bête de pluie, 216. Voir Lycaon.
Lupercales, 348. — L'initiation des Luperques, 403.
Luzon (Philippines). Chasse aux têtes pour le riz, 241.
Lykaon. Le mythe et le sacrifice humain à Zeus Lykaios, 113, 114. — Rite de pluie et d'initiation, 216.

Mac Culloch, 111, 221, 282, 284, 367.
Madagascar. Coutumes funéraires, 140. — Culte des morts chez les Sakalaves, *ramanenjana*, *tromba*, 166-167. — La pêche de la baleine, 41, 208. — Sacrifice de taureau à Nossibé pour le renouveau, 246. — Traits généraux du culte religieux, 475.
Mages de Perse, 32, 152, 432.
Maladies. Conception des primitifs, 104. Voir Impureté et Purification.
Mamurius. Expulsion du mal (?) 316.
Mana, 23, 113, 471-472. Mana du chef mort, 164.
Mânes, 184, 187.
Mangeurs de péchés (brahmanes), 316
Manipour. L'homme qui prenait sur lui les péchés du rajah, 315.
Maori (Nouvelle-Zélande). Rejettent le premier poisson pris, 207.
Mara. Rite de pluie, 211. — Initiation des magiciens, 391.
Maranoa. Coutumes funéraires, 136.
Maroc. Commensalité pour alliance, 282. — Imprécation par animal tué, 288.
Marquardt-Brissaud, 379.
Marseille. Lustration annuelle par sacrifice humain, 317. Voir Thargélies.
Martin, 270.
Masai. Crachat d'amitié et crachat de malédiction, 284.
μασχαλισμός, 323.
Maspero, 175.
Massagètes. Cannibalisme funéraire, 135.
Mauss, 387.
Mayer, 510.
Médium de mort, de dieu, 37, 140.
Mélanésiens Trait de cannibalisme magique, 23. — Coutumes funéraires, 138. — La chasse aux têtes, 23, 113, 164. — Le culte des morts, 164. — L'homme qui sait traiter l'esprit, 33, 103. — Le sacrifice à Harumae (San Cristoval), 439. — Traits généraux des cultes mélanésiens, 469.
Meyer (E.), 91.
Mictlan, 145. Voir Aztec.
Mikado, 44, 148, 174, 486. — Inauguré par oblation des prémices du riz, 224. — Purification du mikado, 312.
Mithra. Mystères, 125. — Le sacrifice du taureau, 398. — La cène mithriaque, 416.
Mogk, 498.
Mola salsa, 451.

Monceaux, 156.
Mongols. Tuent image d'individu pour prolongation d'existence, 312.
Moore, 359.
Moret, 28, 76, 176.
Morts. Voir Sépulture. Impureté. — La chasse au mort, 133, 139. — La vengeance du mort, 133, 284. — Le culte des morts, 13, 131, 162-199. — Les morts faiseurs de pluie, 27, 145, 167, 169, 212, 214. — Les morts de Gabaon et le fléau de la sécheresse au temps de David, 158.
Murtu-murtu. Mythe warramunga du rhombe sacré, 204.
Mycènes. Sépultures, 153.
Mystères de salut. Leurs sacrifices, 405-430. - Traits généraux des mystères, 505-508.

Narrinyeri. Le sacrifice (?) à Nurrundere, 469.
Nazirat israélite, 463.
Nécromantie, 165, 177, 183.
Némi. Le roi-prêtre de N., 44.
Niquiran. Sacerdoce annuel du cacique principal, 93, 405.
Nœldeke, 160, 455.
Nom. Tabou relatif au nom du mort, 133, 171. — Echange de nom, rite d'alliance, 283
Nouvelle-Calédonie. Coutumes funéraires, 139. — Rites de pluie, 212.
Novemdiale, 157.
Nundina, 329.

Oldenberg, 32, 535.
Omophagie, 72, 408. 411.
Onitsha (Niger). Elimination annuelle des péchés par victimes humaines, 316.
Opiconsivia, 248.
Oraons. Conjuration d'épizootie par expulsion du pâtre, 315.
Orge. Emploi dans sacrifice brahmanique, 444, 447, — dans cultes helléniques, 447.
Orphée. Mystères, 72, 194, 410-411.
Ostiak. Cannibalisme funéraire, 136. — Culte de l'ours tué, 205.

Padéens. Cannibalisme funéraire, 135.
Panammu roi de Iadi (Sindjerli). Culte des morts, 177.
Panathénées, 253.
Pape. Vicaire de Dieu, 35, 93.
Pâque juive, 49, 96, 229-231, 458. — Chrétienne, 96, 258.
Parentalia, 184, 186.
Parilia, 244.
Parole. Efficace et figurative d'action sacrée, 54, 88, 89.
Patagons. Fuient devant la petite vérole, 308.
Paton, 314.
Peiser, 67.
Pentecôte juive, 96, 458. — Chrétienne, 96, 257.
Perdrizet, 409.
περισκυλακισμός, 329.
Perrot et Chipiez, 153.
Pérou. Funérailles royales, 144. — Culte des rois morts, 170. — Expulsion annuelle des maux, 310.
Perses. Rites préavestiques de la sépulture, 151. — Sacrifice humain pour lustration d'armée, 334, — pour purification individuelle, 335, — pour inauguration de vaisseau, 366. — Rite ahrimanien pour conjuration de maux, 340. — Forme ancienne du sacrifice animal, 432. — Economie du culte, 494.
Peter, 504.
Petrie (Flinders), 93.
Pharaon, 32, 44, 76, 93, 487. Sa consécration, 394-396.
Phéniciens et Carthaginois. Sacrifices humains, 112, 113, 232, 510. Voir Cananéens.
Piaculum, 348.
Pierres sacrées. Autel dans l'antiquité israélite, 55, — dans le culte catholique, 57. — Pierres de pluie, 62, 213, 264. — Lieux d'ancêtres (Australie), 91. — Témoins de serment chez anciens Israélites et Arabes, 287. — La stèle des Vautours (Sumériens), 293.
Pluie. Rites, 22, 62-64, 210-217. — Saints pluvieux, 214.
Plyntéries, 346.
Pognon, 149.
Porca præcidanea, 186.
Porca præsentanea, 157.
Prémices. Origine des rites, 220-221. — Interdits coordonnés, 223, 225, 227.
Premiers-nés. Oblation sacrificielle des premiers-nés animaux, 228-231, — des premiers-nés humains, 231-235.
Preuss, 38, 484.
Pundjab. Conjuration d'épizootie par expulsion d'homme, 315.
Purification et expiation. Considérations générales, 39, 125-129, 307-308, 310, 318-320. — Symbolisme des sacrifices dits expiatoires, 84. — Expulsion des maux, 308-310. — Simple transfert sur homme ou sur objet inanimé, 310-312. — Dérivation sur animaux ou hommes sacrifiés, 312-317. — Purification après funérailles, 320. — Purification sacrificielle après meurtre, 320-323, — maladie, 323-326, — pour élimination d'impureté sexuelle, 326-329. — Sacrifices de lustration collective, occasionnelle, 329-340, — périodique, 340-350
Purushamedha, 398.

Quetzalcoatl, 21, 145, 405.

Rajasuya, 396.
Rappel de l'âme. En Chine, 146, — chez les Romains, 156, — à la mort du pape, 156.
Regifugium, 249.
Reinach (A.), 211.
Reinach (Salomon), 110, 117, 187, 291, 365.
Religion. Définition, 5. — Evolution de la religion, 2-4. — Cultes primitifs, 2, 69, 120. — Religions nationales, 3, 70, 121-122. — Religions de salut, 4, 71, 74, 122-125. — Types variés de religions, 105. — Religions et religion, 530-540.
Renan, 385.
Repas funèbres. Chez les Scythes, 153, — les Grecs, 154, — les Etrusques, 156, — les Romains, 157, — les Israélites, 160, — les Arabes, 161.
Représentants du mort et de l'esprit dans la Chine antique, 94, 172, 303.
Revon, 174.
Rex sacrorum, 32, 505.
Rivers, 209.
Robigalia, 24, 248, 314.
Rohde, 155.
Romains. Coutumes funéraires, 156. — Culte des morts, 184. — Cycle des fêtes saisonnières, 248. — Oubli de leur sens primitif, 254. — Le serment des fétiaux, 300-302. — Le *Latiar*, 304. — Conjuration de la peste par enfoncement de clou, 311. — Rituel des naissances, 329. — *Consecratio capitis* et *devotio*, 331, 506. — Sacrifice humain, 112, 506. — Sacrifice d'ennemis, 112, 332, — de la vestale incestueuse, 332. — *Procuratio prodigiorum*, 334. — Lustrations du peuple, des champs, de la ville, de l'armée, de la flotte, 335, 348-349. — Rituel commun des sacrifices, 450-453. — Economie générale du culte, 503-505.
Roumanie. Les marchands d'ombres pour constructions, 371.
Rusillon, 141.

Sacerdoces. Origines, 31-32. — Evolution, 31-35. — Caractère figuratif, 75-79. — Caractère social, 103-106. — Chefs et rois prêtres, 34, 75. — Magiciens-médecins, 37, 103. — Sacerdoces professionnels, 32-33. — Sacerdoce mythique du Christ, 34. — Sacerdoce chrétien, 77, 418. — Le pape, souverain pontife, 35, 93.
Sacrifice. Définition, 5. — Théories, 5-8. — Evolution des rites et de leur signification, 2-4, 17, 26, 418-430, 456-466. — Caractère social, 8, 68-71, 87-88, 457-461. — Fond magique de l'idée (voir Action sacrée). — Sacrifices funèbres, 146-161, — dans le culte des morts, 162-188. — Cas de sacrifice totémique, 23, 402, 479. — Sacrifices agraires et saisonniers, 6, 12, 221-258. — Sacrifices divinatoires, 13, 66, 259-279. — Sacrifices d'alliance, 281-287. — Sacrifices imprécatoires et de serments, 14, 66, 84, 287-306. — Sacrifices de purification et d'expiation, 14, 24, 67, 84, 312-359. — Sacrifices de consécration, 15, 362-382. — Sacrifices d'initiation, 15, 392-418. — Sacrifices humains, 109-115, — pour la santé du roi, 23, 392-394, — pour suite de morts, 138, 142, 158, 168, — d'enfants en prémices, 232-233, — agraires, 39, 237-241, — pour divination, 277 279, — en repas d'alliance, 282-283, 304, — pour conjuration de fléaux, 316-317, 332-333, 337-338, 344-347, 349-350, — à intentions diverses, 436-438. — Le sacrifice commun dans le service des dieux, 16, 27, 51-52, 81, — en oblation totale, 430-438, — en repas sacrés, 439-456. — Le sacrifice chrétien. La mort du Christ comprise en sacrifice d'expiation, 72-73, 80, 115, 128-129, 359-362, — pour nouvelle alliance, 305. — L'eucharistie interprétée en sacrifice, 30, 52-54, 74, 81, 87, 417-418, 529-531. — La messe, 465-466. — Jugement général sur le sacrifice rituel et son histoire, 521-540.
Sahagun (Bernardino de), 20.
Saisons. Caractère magico-symbolique des rites et sacrifices de saison, 12, 64-65, 201. — Point de départ dans les rites totémiques, de chasse et de pêche, 202-210, — les rites de pluie, 210-220, — le traitement des récoltes et produits naturels chez les non civilisés, 221-235. — Sacrifices agraires, 235-246. — Cycles de fêtes saisonnières, 247-258.
Saliens. Danses rituelles, 249.
Salish (Indiens) et Tennch. Prémices des fraudoises, 222.
Salomon (îles). Homme tué pour inauguration de canot, 366. — Sacrifices humains pour fondation de maison, 366. Voir Mélanésiens.
Samoyèdes. Cannibalisme funéraire, 136.
Samter, 157, 301, 305.
Sang. Emplois rituels, 81. — Sur crânes d'ancêtres (Fân), 23. — Attribué aux mauvais esprits dans le rituel brahmanique, 47, 445. — Vertus diverses, 48. — L'interdit du sang dans la Loi mosaïque, 48,

454. — Emploi du sang humain dans les rites d'alliance, 283.
Santal du Bengale. Ne font pas connaître aux femmes les noms de leurs dieux domestiques, 36, 39.
Sartiaux (F.), 347.
Saturnales, 249, 312.
Scheftelowitz, 358.
Scheil, 463.
Schrader (E.), 374.
Schrader (O.), 153, 278.
Schrank, 324.
Schwab, 48.
Scythes. Funérailles royales et rites communs de la sépulture, 152. — Rite d'alliance par communion de sang humain, 283. — Sacrifices ordinaires aux dieux, 442. — Sacrifice humain au dieu de la guerre, 113.
Seler, 25, 83.
Seligmann, 23, 44.
Selung. Coutume funéraires, 132.
Sépulture. Origine et formes diverses des rites funéraires, 131-162. — Abandon du mort, 132. — Immersion, 134, 138. — Exposition, 134, 151. — Inhumation, 133, 138-150, 152-161. — Crémation, 137, 145, 149, 150, 153, 156. — Morts mangés, voir Cannibalisme. — Vivants tués pour suite de morts, voir Sacrifice.
Sergi, 153.
Serment. Caractère magique du serment, 288-289. — Rites, voir Imprécation et Sacrifices imprécatoires.
Serpent. Bête de pluie, 63. — Symbole de vertu magique en certaines tribus australiennes, 391. — Symbole phallique dans certains cultes et mystères helléniques, 347, 413.
Siam. Expulsion annuelle des mauvais esprits dans une femme que l'on chasse, 316. — Sacrifices humains pour fondation de portes, 371.
Silicernium, 157.
Slaves. Coutumes funéraires, 153. — Rite de divination dans l'île de Rügen, 265. — Sacrifice divinatoire et imprécatoire chez les Lithuaniens, 278, 289. — Traits généraux du culte, 498.
Sœderblom, 191.
Skirophories, 243.
Sofala. Roi tenu de se suicider au premier signe de vieillesse, 44.
Soleil. Rites en cas d'éclipse, 219 — Sacrifices de chevaux, 219-220.
Solstices. Rites et sacrifices solsticiaux, 95. — En Chine, 251, 252, 342, 436. — Fêtes chrétiennes de Noël et de saint Jean-Baptiste, 258.
Soma. Breuvage divin, 49. — Le dieu Soma, 82. — Origine, caractère et objet du sacrifice, 47, 81, 213, 407. — Sacrement d'immortalité, 189, 407. — La *diksha*, 405-406. — Consécration de l'autel d'Agni, 367-368.
Spencer et Gillen, 22, 23.
Spieth, 34.
Stevenson, 23.
Strehlow, 23.
Subincision, 385. Voir Circoncision.
Suicide et suicidés, 142.
Sulka. Coutumes funéraires, 139.
Sumériens. Coutumes funéraires, 149. — Culte des rois morts, 177. — Sacrifices de serment, 292. — Les stèles-limites, 293, 378. — Economie du culte, 488.
Supplicium, 506.

Tangara. Coutumes funéraires, 134.
Tarahumare. Rite de pluie, 211.
Tarpeia, 187.
Taures. Affichage, autour du temple, des têtes d'hommes sacrifiés à Artémis, et, sur les maisons, des têtes d'ennemis tués, 365.
Taurobole, 125, 414-415.
Telikinawe. Plumes de prière chez les Zuñi, 145, 211.
Temples. Localisation des dieux, 56. — Caractère symbolique, 90-91. — Consécration, 372-375, 381-382.
Temps sacrés, 57, 95-97.
Terminalia. Sacrifices de la fête et et pour la fondation du Terme, 379.
Thargélies, 80. Le sacrifice humain, 240, 248, 317, 343.
Thesmophories. Sacrifice de porcs, 119, 243, 247.
Thomson, 164.
Thompson, 126.
Thulin, 275.
Thureau-Dangin (F.), 177, 488.
Tjurunga, 91, 163, 164. Voir Arunta.
Tlaloc et *tlalocan*, 27, 146. Voir Aztec.
Toci. Fête et sacrifice humain de la déesse, 83, 95, 119, 238. Voir Aztec.
Toda. Culte du troupeau bovin, 209.
Tongouses. Sacrifice de serment, 303.
Tophet de Mélek (Iahvé) à Jérusalem, 232-233.
Totémisme, 5, — australien, voir Arunta, — africain, voir Fân, Baganda, — américain, voir Zuñi. — Considération religieuse du totem, 118. — Voir Sacrifice et Communion totémiques.
Trilles, 23.
Tuanjiraka, 469. Voir Arunta, initiations.
Tumleo (Nouv-Guinée). Coutumes funéraires, 139. — Culte des morts, 164.
Turrbal. Cannibalisme funéraire, 135. — Traitement des morts, 136.

Uitzilopochtli. Sacrifices pour la fête de ce dieu, 65, 85, 404-405. Voir Aztec.

Unmatjera. Coutumes funéraires, 134.
Usener, 59.

Vajapeya, 397.
Van Gennep, 41.
Vate. Rite anthrophagique d'alliance, 282.
Védas. Religion védique. Rites funéraires 150. — Culte des ancêtres, 151, 179. — Fête expiatoire des *Varuna-pragasah*, 342. — Sacrifices de consécration royale, 396-399. — Sacrifices de maison, 443. — Rituel du sacrifice animal, 444-446. — Voir Soma. — Economie du culte, 490-492.
Vedda. Trait de cannibalisme magique, 23. — Coutumes funéraires, 132. — Morts *yaku*, 163. — Leur culte, 472.
Veille rituelle, 42.
Ver sacrum, 462, 506.
Vestales, 36, 187, 332.
Vin. En emploi rituel, succédané du sang, 49. — Sang du Christ, 49. Voir Sacrifice eucharistique.
Vinalia, 248.
Vincent, 158, 369.
Vœu et sacrifices votifs, 462-464. — Voir *Devotio*.

Xilonén. Fête et sacrifice de la déesse 83, 95, 119, 237. Voir Aztec.
Xipe Totec. Fête et sacrifices du dieu, 83, 95, 440-442. Voir Aztec
Yabim. Tabou relatif au nom du mort, 133.
Yakoutes. Rites de pluie et vent, 218.
Yasna, 52, 71, 408. Voir Avesta et Haoma.
Yerkla mining. Coutumes funéraires, 132.
Yuin. Initiations, 90, 92. — Chefs magiciens, 392.

Zimmern, 149, 499.
Zoulou. Roi doit mourir dès qu'il a cheveux blancs, 44.
Zuñi Caractère général de leurs rites magico-religieux, 76, 120. — Chasseur fortifie fétiche dans le sang du daim tué, 22. — Coutumes funéraires, 144. — Culte des morts, 169. — Morts faiseurs de pluie, 27, 145. — Rites de pluie, 62, 65, 211, 215. — L'initiation commune (*kotikili*), 388-390. — L'économie générale du culte, 481-483.

Wa. Chasse aux têtes pour le riz, 241.
Wabisa. Funérailles du chef, 143.
Wagogo. Rite de pluie, 215.
Wahuma. Rite de pluie, 214.
Walshe, 146.
Wambugwe. Rite de pluie, 215.
Warneck, 140.
Warramunga. Rites totémiques du serpent Wollunqua, 63, 82, 92, 217. — Rites funéraires, 134. — Conjuration du vent, 218 — Dérivation du mal de tête, 311. — Initiation des magiciens 391.
Warundi. Funérailles royales, 142.
Webster, 385.
Westermarck, 36.
Winckler et Zimmern, 90.
Wiradjuri. Initiation des magiciens, 392.
Wissowa, 93.
Wolff, 181.
Worgaia. Initiation des magiciens, 391.
Wotjobaluk. Bunjil, 469.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 1
I La définition du sacrifice 2
II Le plan du présent livre 6

CHAPITRE PREMIER. — *L'action sacrée* 19
I. La nature de l'action sacrée 19
II. Les agents de l'action sacrée 31
III. Les éléments de l'action sacrée 45
IV. Le lieu et le temps de l'action sacrée 55

CHAPITRE II. — *La figuration rituelle* 59
I. Le caractère de la figuration rituelle 60
II. Les figurants 75
III. Le symbolisme des éléments matériels et formels de l'action sacrée 79
IV. Le symbolisme des lieux, des images et des temps sacrés 90

CHAPITRE III. — *Les raisons essentielles et les aspects principaux de l'action rituelle* 99
I. Les raisons de l'action rituelle 99
II. Les types ou aspects positif et négatif de l'action rituelle 116

CHAPITRE IV. — *Le sacrifice dans les rites funéraires et dans le culte des morts* 131
I. Les rites funéraires chez les non-civilisés et chez les peuples de l'antiquité 131
II. Le culte des morts chez les non-civilisés et chez les peuples anciens 162
III. Les rites funéraires et le culte des morts dans les religions de salut éternel 188

CHAPITRE V. — *Le sacrifice dans les rites de saison* 201
I. Les rites totémiques et les rites de chasse et de pêche des non-civilisés 202
II. Les rites de la pluie, du vent, du soleil 210
III. Les prémices 220
IV. Les sacrifices agraires 235
V. Les cycles de fêtes saisonnières 246

Chapitre VI. — *Le sacrifice et la divination* 258
I. La magie divinatoire 258
II. La divination par le sacrifice 269

Chapitre VII. — *Les sacrifices d'alliance et de serment* 281
I. Les rites d'alliance 281
II. Les sacrifices imprécatoires 287
III. Rites mixtes 302

Chapitre VIII. — *Les sacrifices de purification et d'expiation* 307
I. L'élimination des maux par le moyen du rite 308
II. Les rites de purification individuelle 318
III. Les lustrations collectives occasionnelles 329
IV. Les sacrifices de lustration périodique 340
V. Les sacrifices dits expiatoires dans le culte juif, et l'interprétation sacrificielle de la mort du Christ 351

Chapitre IX. — *Les sacrifices de consécration* 363
I. Les sacrifices de fondation 363
II. La consécration des temples, fétiches, images, termes, la dédicace des églises dans le culte chrétien 372

Chapitre X. — *Les sacrifices d'initiation* 383
I. Les rites d'initiation commune chez les non-civilisés 383
II. L'initiation des magiciens, la consécration des chefs ou des rois et celle des prêtres 391
III. Les initiations dans les confréries religieuses et les mystères de salut 403

Chapitre XI. — *Le sacrifice dans le service ordinaire des dieux* 419
I. Action magique, oblation sacrée et communion divine 420
II. Les sacrifices d'oblation totale 430
III. Les sacrifices mangés 439
IV. Le service des dieux 456

Chapitre XII. — *Les économies sacrificielles des différentes religions* 467
I. Les cultes des non-civilisés et des demi-civilisés 467
II. Religions de la Chine et du Japon, anciennes religions de l'Egypte, de la Mésopotamie, de l'Inde, de la Perse 485
III. Anciennes religions des Celtes, des Germains, des Slaves, des peuples helléniques, des Romains, mystères du paganisme gréco-romain 496
IV. Les cultes cananéens, la religion d'Israël et le Judaïsme, les anciens cultes de l'Arabie et l'Islamisme, le culte chrétien 508

Conclusion 521
I. Evolution générale du sacrifice dans l'histoire des religions 521
II. Jugement d'ensemble sur cette évolution 531

Index alphabétique 541

IMPRIMERIE DE LA LIBRAIRIE ÉMILE NOURRY, 62, RUE DES ÉCOLES, PARIS

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages ..... 5 fr.
Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages ..... *Épuisé.*
Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8 ..... *Épuisé.*
Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, XIX-212 pages ..... *Épuisé.*
Études bibliques, troisième édition (1903), 1 volume in-8, 240 pages ..... 3 fr.
Les Évangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1.014 et 818 pages ..... 30 fr.
Le Quatrième Évangile (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages ..... *Épuisé.*
L'Évangile et l'Église, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, XXXIV-280 pages ..... *Épuisé.*
Autour d'un petit livre, deuxième édition (1904), 1 vol. in-12. XXXIV-300 pages ..... *Épuisé.*
Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* et sur l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages ..... 3 fr.
Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages ..... 3 fr.
La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages ..... 3 fr.
Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages 0 75
Jésus et la Tradition évangélique (1910), 1 vol. in-12, 288 pages. 3 fr.
A propos d'Histoire des Religions (1911), 1 vol. in-12, 326 pages.. 3 fr.
L'Évangile selon Marc (1912), 1 vol. in-12, 503 pages ..... 5 fr.
Choses passées (1913), 1 vol. in-12, X-398 pages 3 50
Guerre et Religion, deuxième édition (1915), 1 volume in-12, 196 pages 2 50
L'Épître aux Galates (1916), 1 vol. in-12, 204 pages 2 50
Mors et Vita, deuxième édition (1917), 1 vol. in-12, 90 pages. 1 50
La Religion (1917), 1 vol. in-12, 310 pages 3 50
La Paix des nations et la Religion de l'avenir (1919), in-12, 31 p. 1 25
De la Discipline intellectuelle (1919), 1 vol. in-12, 192 pages 3 50
Les Mystères païens et le Mystère chrétien (1919). 1 vol. gr. in-8, 338 pages ..... 10 fr.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 039921439